GUSTAVO LEYVA

La filosofía en México en el siglo XX

UN ENSAYO DE RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-SISTEMÁTICA

CULTURA

SECRETARÍA DE CULTURA

Primera edición, 2018

Leyva, Gustavo
La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática / Gustavo Leyva. – México : FCE, SC, 2018
1016 p. ; 21 x 14 cm – (Colec. Biblioteca Mexicana. Ser. Historia)
ISBN: 978-607-745-929-3

1. Filosofía – México – Historia 2. Filosofía mexicana 3. Filosofía – Crítica e interpretación – Siglo XX I. Ser. II. t.

LC B1016 Dewey 199.72 L179f

Este libro se publicó con el apoyo del Fondo de Cultura Económica

Distribución mundial

Diseño de forro: José Francisco Ibarra Meza π

Imagen: Introspección, Lilia Carrillo, 1966
Museo de Arte Moderno, reproducción autorizada por el INBA
D.R. © 2018, herederos de Lilia Carrillo

D.R. © 2018, Gustavo Leyva

D.R. © 2018, Secretaría de Cultura
Dirección General de Publicaciones
Av. Reforma 175; 06500 Ciudad de México

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-745-929-3

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Índice

Prólogo 11

I. La modernización cultural y educativa:
el positivismo en México 17

II. La crítica al positivismo:
el "Ateneo de la Juventud" 56

III. La crítica al positivismo:
el neokantismo en México 130

IV. La irrupción de la filosofía continental:
fenomenología, existencialismo, historicismo.
Los maestros del exilio español 163
La fenomenología en México 181
4.1. Los fenomenólogos mexicanos 182
4.2. Fenomenólogos, historicistas
y existencialistas del exilio español 190

V. La filosofía de lo mexicano y la interrogación
sobre México: Samuel Ramos y el Grupo
Hiperión 279

Primer Excurso:
Octavio Paz: México, identidad, soledad y modernidad 339

VI. México en el horizonte de Latinoamérica, Latinoamérica en el horizonte de México: la filosofía latinoamericana 423

VII. Crítica y transformación de la realidad: la recepción filosófica del marxismo 501

VIII. La influencia anglosajona: la filosofía analítica en México 589

Segundo Excurso:
La filosofía y lo sagrado: María Zambrano, Luis Villoro y Ramón Xirau. 640

IX. La presencia de la filosofía continental 674

X. Temas, problemas y desafíos actuales 714

Tercer Excurso:
La irrupción de la filosofía política 768

Consideraciones finales 825
Bibliografía 833
Anexo I: Instituciones de enseñanza de filosofía en México 1001
Anexo II: Revistas de filosofía 1013
Índice onomástico 1017

A la memoria de mis abuelos,
Gabriel Leyva Alarcón y Carmen Castañón
(por el lado paterno),
Conrado Martínez y Angelina Moreno
(por el materno)
y de mis padres, Gabriel Leyva y Consuelo Martínez,
a quienes debo mi conocimiento inicial
de la cultura de este país.

Prólogo

Comprendida etimológicamente como "amor a la sabiduría" (*φιλοσοφία*), la filosofía se ha encontrado desde su nacimiento íntimamente vinculada a la experiencia del asombro, tal y como lo vieron desde la Antigüedad Platón[1] y Aristóteles.[2] Así, ella se ha comprendido como una reflexión que surge en el horizonte marcado por la irrupción de la extrañeza provocada por la aparición del otro, de lo otro —otro ser humano, otra sociedad, otra cultura, otro lenguaje, sea a través del encuentro casual o bajo la lógica del conflicto y la violencia—, o bien por la interrogación que los seres humanos, la sociedad, la cultura o incluso una época entera realizan sobre sí mismos una vez que se ha fracturado el horizonte dentro del cual ellos se habían comprendido en forma incuestionada hasta ese momento. Ello se asocia sin duda a experiencias de crisis provocadas por el derrumbe de las formas tradicionales (mítico-religiosas) de legitimación de saberes y prácticas, por la fractura —o incluso el colapso— de un orden social, cultural o político (y la experiencia de las revoluciones —sea en el plano político, científico, artístico o tecnológico— constituye en este sentido un ejemplo paradigmático) que coloca a los hombres, a las sociedades o incluso a las culturas y épocas enteras ante la tarea de interrogarse sobre sus saberes, prácticas y ordenamientos institucionales y sobre sí

[1] *Teeteto*, 155 d.
[2] *Metafísica*, I 2, 982 b12.

mismos para volverse reflexivamente sobre sus presupuestos, hasta entonces asumidos como evidentes e incuestionados. La filosofía ha estado vinculada así, desde sus inicios, a la razón comprendida como una capacidad y, a la vez, como una instancia para evaluar y legitimar instituciones, normas, acciones, opiniones, deseos y preferencias, y asociada por ello estrechamente a la argumentación en la medida en que es en el interior de esta que se aducen razones en favor (o en contra) de creencias, opiniones, decisiones, juicios o normas, en el marco de procesos de discusión y deliberación que se realizan en el interior del espacio público. Es en el interior de este, pues, donde la filosofía surge, se mantiene y localiza su reflexión sobre las diversas formas de la actividad humana (económica, ética, política, artística, teórica, argumentativa, etc.), sobre sus diferencias y, al mismo tiempo, sobre su articulación, su funcionamiento, sus criterios de legitimación, su encuadramiento institucional y su reproducción, al igual que sobre sus parámetros normativos acerca de las instituciones que las regulan y, a la vez, sobre la crítica a unas y otras. Sin esta reflexión ni los seres humanos ni las sociedades —como tampoco una cultura o una época en su conjunto— podrán ser capaces de comprenderse ni de revisarse críticamente para reformarse y, de ese modo, mejorarse y así poder estar a la altura de su tiempo, de lo que han sido, de lo que son y de lo que pueden llegar a ser. Esto puede conducir a repensar y, eventualmente, a reorganizar un proyecto de vida en común, fracturado, dentro del cual cada ser humano pueda disponer de las condiciones requeridas para perseguir sus proyectos tanto individuales como colectivos. Podría decirse por ello que la reflexión filosófica es un componente indispensable en la reproducción simbólico-cultural de una sociedad sin el que esta no puede comprenderse a sí misma, ni entender lo qué ha sido, lo qué es y el proyecto o proyectos de futuro que la impulsan.

En la obra que ahora presentamos al lector se ha buscado ofrecer un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática de la filosofía mexicana en el siglo xx que sea lo más completo posible. Puede decirse así que la filosofía se comprende en los inicios de ese siglo,

en México, en el interior de los esfuerzos orientados a la modernización económica, social, política, cultural y educativa del país que se remontan a las postrimerías del siglo XIX, con la recepción e implementación tanto del ideario liberal como del positivista. Posteriormente, bajo la forma de una crítica a la comprensión determinista y mecanicista del positivismo y a su integración en un sistema de justificación ideológica del régimen porfirista, surgió una reacción que cristalizaría y encontraría una expresión generacional en el Ateneo de la Juventud, donde se habrían de revisar los desafíos y problemas planteados por una modernización restringida exclusivamente al plano económico, científico y tecnológico. Es en este horizonte que se desarrolló una nueva comprensión de la filosofía y de México mismo a la luz de la experiencia decisiva de la Revolución mexicana y en el interior de una perspectiva iberoamericana y, más específicamente, latinoamericana. Algunos lustros más tarde, la aportación de los pensadores provenientes del exilio español se sumaría en forma productiva a la filosofía que se desarrollaba en aquel momento en México, para plantear en modo más preciso una interrogación sobre la autocomprensión del país en el horizonte de la cultura hispanoamericana y, en general, del mundo contemporáneo, ofreciendo, además, un terreno más fértil para la recepción de la filosofía europea (especialmente la alemana y la francesa) y para la institucionalización y profesionalización de la disciplina en México. Es en este horizonte que pueden localizarse tanto la reflexión desarrollada por Samuel Ramos y continuada posteriormente por el Grupo Hiperión, como la iniciada por Leopoldo Zea sobre la filosofía y el pensamiento latinoamericanos, al igual que una recepción más sistemática y seria de las grandes corrientes de la filosofía europea del siglo XX, como la fenomenología, el historicismo y el existencialismo. Los acontecimientos de las décadas de los cincuenta y los sesenta —de la Revolución cubana en 1959 al Movimiento estudiantil de 1968— condujeron a la filosofía mexicana a una intensa recepción del pensamiento de Marx, Nietzsche y Freud, así como a una renovada recepción del último Heidegger, de los teóricos de la Escuela de Fráncfort y del estructuralismo francés. Es

ahí que comenzaron a plantearse preguntas sobre la autocomprensión y transformación crítica, tanto de la sociedad en general como del individuo en particular, es ahí que se inició una interrogación sobre el sujeto y su estatuto, fuera para integrarlo en una praxis de crítica y transformación social o fuera para descentrarlo en dirección de un cuestionamiento sobre sí mismo y sobre su lugar en el mundo, su relación con el conocimiento, con la técnica, con la moral y con el arte. A ello se sumaría también una creciente profesionalización de la filosofía en el marco de una intensa recepción de los métodos y problemas provenientes de la filosofía analítica anglosajona. Posteriormente, a mediados de la década de los setenta y a lo largo de los años ochenta, se continuó un diálogo con la tradición europea continental en una doble vía, a saber: por un lado, con el pensamiento francés —básicamente con los pensadores del llamado posestructuralismo—; por el otro, con la tradición alemana, en especial con la fenomenología, la hermenéutica y la teoría crítica. Al mismo tiempo, siguió desarrollándose la recepción y refinándose el diálogo con la filosofía analítica anglosajona en el ámbito de la filosofía del lenguaje, la filosofía de la lógica y la filosofía de la ciencia. De algún modo todas las corrientes anteriormente mencionadas continúan presentes en los debates que se han llevado a cabo en las últimas dos décadas del siglo XX y en lo que va del XXI para delinear así el perfil de lo que es hoy la filosofía en México.

Este libro se propone ver cómo es que se fue configurando ese perfil a lo largo del siglo XX, siguiendo diversas vertientes y vías de reflexión e intentando abarcar a todas ellas en forma adecuada y sin excluir a ninguna. El propósito es ciertamente ambicioso y es muy probable que esta obra no lo haya conseguido por completo. No obstante, espero que sea considerada como una contribución seria para comprender lo que ha sido la filosofía en México en el siglo XX y, de ese modo, entender una parte importante de lo que hemos sido y somos como país, de los proyectos y propuestas que desde la filosofía se han planteado para su comprensión, de la manera en que en México se ha reflexionado sobre las creencias, conocimientos y saberes en las distintas dimensiones en que ellos

aparecen, sobre las diversas configuraciones de nuestras prácticas, sobre sus modos de legitimación y articulación institucional y, por supuesto, sobre la crítica a unos y otras.

Es claro que una obra como esta no podría haber sido escrita sin las aportaciones realizadas por colegas nacionales y extranjeros que me han precedido en esta fascinante empresa y cuyos estudios han sido para mí una inagotable fuente de aprendizaje y orientación. Entre ellos deben ser mencionados (por orden alfabético): José Luis Abellán, Carlos Beorlegui, Mauricio Beuchot, Horacio Cerutti, Enrique Dussel, José Gaos, Dulce María Granja, Charles Hale, Guillermo Hurtado, Rosa Krauze, Heinz Krumpel, Francisco Larroyo, Mario Magallón, Tzvi Medin, Carlos Pereda, Samuel Ramos, Carmen Rovira, Fernando Salmerón, Adolfo Sánchez Vázquez, Emilio Uranga, Margarita Valdés, Aurelia Valero, Gabriel Vargas, Ambrosio Velasco, Margarita Vera y Cuspinera, Abelardo Villegas, Luis Villoro, Ramón Xirau, Leopoldo Zea y Antonio Zirión. A estos agradecimientos debo agregar otro, igualmente profundo, al doctor Enrique Florescano y a la licenciada Bárbara Santana por la generosa invitación que me hicieron y el extraordinario apoyo que me brindaron para escribir este libro. Sin ellos, simplemente no habría podido ser escrito ni publicado. Tampoco sería posible sin la paciencia y el apoyo de Miriam y de Paulo. Quiero mencionar, también, el gran apoyo mecanográfico que me brindó Ariadna Alva Torres quien, además, me ayudó en la organización del inmenso material requerido para este estudio. Es claro, finalmente, que, sin el generoso apoyo institucional que me ofreció mi institución académica de adscripción, la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, este libro no habría podido ver la luz.

Ciudad de México – São Paulo, enero de 2018

I
La modernización cultural y educativa: el positivismo en México

A MEDIADOS del siglo XIX, tras el término de los procesos de independencia en los países latinoamericanos, la situación imperante en todos ellos se caracterizaba, por un lado, por la urgente necesidad de construir un andamiaje institucional que permitiera su reorganización económica, social y política interna y su inserción en un orden internacional que tenía como ejes a los Estados Unidos y a Europa occidental; por otro lado, al mismo tiempo, esta tarea debía emprenderse en el marco de profundas luchas y divisiones internas que habían llevado a Simón Bolívar a expresar, en forma un tanto desesperanzada, poco antes de morir, lo siguiente:

> Espere Vd. pues las consecuencias de estos antecedentes. Vd. sabe que yo he mandado veinte años y de ellos no he sacado más que pocos resultados ciertos: *1)* La América es ingobernable para nosotros. *2)* El que sirve una revolución ara en el mar. *3)* La única cosa que se puede hacer en América es emigrar. *4)* Este país caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada, para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas. *5)* Devorados por todos los crímenes y extinguidos por la ferocidad, los europeos no se dignarán conquistarnos. *6)* Si fuera posible que una parte del mundo volviera al caos primitivo, este sería el último periodo de la América.[1]

[1] Bolívar, Simón, "Carta al general Juan José Flores", Barranquilla, 9 de noviembre de 1830, véase Bolívar, 1976: 387.

Fue en un contexto semejante que las élites económicas, políticas e intelectuales en América Latina percibieron la necesidad de una modernización social, política, económica y cultural de los países de la región. En efecto, como ya lo ha subrayado el historiador Charles A. Hale, en la segunda mitad del siglo XIX las élites económicas, políticas y culturales de América Latina se encontraban vinculadas a —e identificadas con— Europa, especialmente en los ámbitos económico, político y cultural. En el marco del crecimiento de las economías exportadoras latinoamericanas, los vínculos económicos con Europa se habían hecho más estrechos. No obstante, los discursos ideológicos y culturales al igual que los programas políticos mostraban en ese momento, a pesar de su filiación europea, un perfil que podría considerarse ya como específicamente latinoamericano, especialmente en la tentativa de reflexionar acerca de la realidad de cada país.[2]

La recepción de la tradición liberal y de los impulsos modernizadores en América Latina había tenido que confrontarse con la situación de países muy estratificados socialmente, con un desarrollo económico aún incipiente, con enormes dificultades para instaurar un Estado centralizado y, en general, con problemas recurrentes de conflictos internos que se expresaban en rebeliones y guerras civiles más o menos cruentas en toda América Latina a lo largo del siglo XIX (acaso con la sola excepción de Brasil). Esto puede ser explicado por el desmantelamiento al que habían estado sujetos los sistemas de regulación y control creados durante el periodo colonial y por la reorientación de las economías de la región que, libres ya de las orientaciones de política comercial provenientes de la península ibérica, comienzan a insertarse gradualmente en la economía mundial. Es en esta época que se observa, por ejemplo, un aumento de las exportaciones del guano de Perú, del mineral de Chile, lo mismo que de la lana argentina o el café brasileño.[3] Al mismo tiempo, los ordenamientos jurídicos, políticos e institucionales fueron

[2] Para este tema y lo que a continuación sigue, véase Hale, 1984-1995: 1-64.
[3] Véase Glade, 1986.

adquiriendo cierta estabilidad. Estos procesos de modernización económica, social y política de América Latina requerían de una legitimación ideológica que suministrara, además, el punto de apoyo para una suerte de revolución en el plano de la "cultura" y la "educación".

En efecto, diversos estadistas e intelectuales a lo largo y ancho de América Latina parecían estar convencidos de que el origen de los problemas de los países de la región debía buscarse en el pasado, más específicamente en la colonización española y los órdenes político, social, económico y cultural asociados a ella, que se había comprendido y desarrollado prácticamente al margen —y aun en contra— de la modernidad europea representada especialmente por Inglaterra y Francia y, en este continente, por los Estados Unidos de América. Para muchos pensadores y políticos la colonización ibérica —tanto la española como la portuguesa— no había formado ciudadanos en el sentido moderno de esta palabra, sino más bien siervos sumisos a los mandatos procedentes de los imperios trasatlánticos que eran incapaces de incorporar a las jóvenes naciones a la modernidad, la civilización y el progreso de los que particularmente España, empeñada desde la época de Felipe II en mantener una política de aislamiento y una defensa férrea del catolicismo, los había marginado. Así, por ejemplo, ya en su *Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837* (1838) el pensador mexicano José María Luis Mora (1794-1850) se lamentaba por la persistencia del espíritu de corporación en México —para él una herencia proveniente del pasado colonial— que destruía la posibilidad del surgimiento de un espíritu público y de una nación moderna:

> ... mantener a toda costa el *sistema representativo* y la *forma federal* sin disimularse las dificultades con que tenían que luchar y que consistían en los hábitos creados por la antigua Constitución del país. Entre estos figuraba y ha figurado como uno de los principales el *espíritu de cuerpo* difundido por todas las clases de la sociedad, y que debilita notablemente o destruye el *espíritu nacional*. Sea

designio premeditado, o sea el resultado imprevisto de causas desconocidas y puestas en acción, en el estado civil de la antigua España había una tendencia marcada a crear corporaciones; a acumular sobre ellas privilegios y exenciones del fuero común; a enriquecerlas por donaciones entre vivos o legados testamentarios; a acordarles, en fin, cuanto puede conducir a formar un cuerpo perfecto en su espíritu, completo en su organización e independiente por su fuero privilegiado, y por los medios de subsistir que se le asignaban y ponían a su disposición. En esto había más o menos, no todos los *cuerpos* contaban con iguales privilegios, pero muy raro era el que no tenía los suficientes para bastarse a sí mismo. No sólo el clero y la milicia tenían fueros generales, que se subdividían en los de frailes y monjas en el primero, y en los de artillería, ingenieros y marina en el segundo: la Inquisición, la Universidad, la Casa de Moneda, el Marquesado del Valle, los Mayorazgos, las Cofradías y hasta los Gremios tenían sus privilegios y sus bienes, en una palabra, su existencia separada. Los resultados de esta complicación eran muchos, y todos fatales al espíritu nacional, a la moral pública, a la independencia y libertad personal, al orden judicial y gubernativo, a la riqueza y prosperidad nacional, y a la tranquilidad pública.

Si la independencia se hubiera efectuado hace cuarenta años, un hombre nacido o radicado en el territorio en nada habría estimado el título de *mexicano*, y se habría considerado solo y aislado en el mundo, si no contaba sino con él. Para un tal hombre el título de *oidor*, de *canónigo* y hasta el de *cofrade* habría sido más apreciable y es necesario convenir en que habría tenido razón, puesto que significaba una cosa más positiva. Entrar en materia con él sobre los *intereses nacionales* habría sido hablarle en hebreo: él no conocía ni podía conocer otros que los del *cuerpo* o *cuerpos* a que pertenecía, y habría sacrificado por sostenerlos los del resto de la sociedad, aunque más numerosos e importantes; habría hecho lo que hoy hacen los clérigos y militares, rebelarse contra el gobierno o contra las leyes que no están en armonía con las tendencias e *intereses de su clase* por más que el uno y las otras estén conformes

> con los *intereses sociales*. Si entonces se hubiera reunido un congreso, ¿quién duda que los diputados habrían sido nombrados por los cuerpos y no por las juntas electorales, que cada uno se habría considerado como representante de ellos y no de la nación, y que habría habido cien mil disputas sobre fueros, privilegios, etc., y nadie se habría ocupado de lo que podía interesar a la masa? ¿No vemos mucho de esto hoy, a pesar de que las elecciones se hacen de otra manera y se repite sin cesar que los diputados *representan a la nación*? He aquí el *espíritu de cuerpo* destruyendo al *espíritu público*.[4]

Así, para un pensador como Mora, los problemas a los que se enfrentaba en aquel momento México precisaban por ello de una verdadera revolución que debía comenzar por una "revolución mental"[5] que pudiera transformar el pensamiento no solamente de los individuos en particular, sino de la nación en su conjunto. Como para muchos otros pensadores latinoamericanos de la época, para Mora se trataba entonces de impulsar en México una *revolución ideológica, mental*, que permitiera integrar al país en el horizonte de las naciones civilizadas modernas.

Esta actitud marcadamente crítica frente al pasado colonial de las naciones latinoamericanas reaparecerá también en la *Investigación sobre la influencia de la Conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile* (1844), de José Victorino Lastarria (1817-1888) y, sobre todo, en las obras *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888).[6] Algunos años

[4] Mora, 1838: 99-100.

[5] Es así que el propio Mora se expresa en *México y sus revoluciones* (1836), especialmente en el Libro Tercero del Segundo Periodo (Mora, 1836, III: 323 y ss.).

[6] Sarmiento señala en *Facundo o Civilización y barbarie* (1845) que, en la Argentina del siglo XIX, coexistían dos culturas diversas: por un lado, la española, europea y civilizada y, por el otro, la americana, indígena y bárbara. Con ello planteaba una dicotomía entre civilización y barbarie que habría de ocupar a muchos de los pensadores y literatos latinoamericanos en las décadas siguientes. Sarmiento insistía así en la necesidad de propiciar el desarrollo de la técnica, de las vías de comunicación y de las fábricas, convencido de que esto habría de tener un efecto civilizador similar al que había tenido lugar en Europa occidental y en los Estados Unidos. Ello debía ser acompañado de un cambio

más tarde, el pensador argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), en sus *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852), retomando en esto ideas desarrolladas por el filósofo inglés Herbert Spencer (1820-1903),[7] señalará cómo la civilización de los Estados Unidos había sido creada gracias al trabajo y a la organización, mientras que la sudamericana, por su parte, había sido destruida por la cruz y por una España que aún no acababa de salir de la Edad Media, heredando así a Latinoamérica un pesado lastre de burocracia y parasitismo:

> América ha sido descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a Grecia; más tarde a los habitantes de esta para civilizar las regiones de la Península Itálica; y por fin a los bárbaros habitadores de Germania para cambiar con los restos del mundo romano la virilidad de su sangre por la luz del cristianismo.
>
> Así, el fin providencial de esa ley de expansión es el mejoramiento indefinido de la especie humana, por el cruzamiento de las razas, por la comunicación de las ideas y creencias, y por la nivelación de las poblaciones con las subsistencias.
>
> Por desgracia su ejecución encontró en la América del Sur un obstáculo en el sistema de exclusión de sus primeros conquistadores. Monopolizado por ellos durante tres siglos su extenso y rico suelo, quedaron esterilizados los fines de la conquista en cierto modo para la civilización del mundo.
>
> Las trabas y prohibiciones del sistema colonial impidieron su población en escala grande y fecunda por los pueblos europeos, que acudían a la América del Norte, colonizada por un país de mejor sentido económico; siendo esa una de las principales causas

de mentalidad que permitiera a las naciones latinoamericanas el paso desde la barbarie hacia la civilización. Dos de los pivotes para un cambio semejante estarían dados, por un lado, por la educación y, por el otro, por la inmigración. Volveré sobre este punto más adelante, en este mismo capítulo.

[7] Vuelvo más adelante, en este mismo capítulo, a Spencer.

de su superioridad respecto de la nuestra. El acrecentamiento de la población europea y los progresos que le son inseparables, datan allí en efecto desde el tiempo del sistema colonial. Entonces, lo mismo que hoy, se duplicaba la población cada veinte años; al paso que las Leyes de Indias condenaban a muerte al americano español del interior que comunicase con extranjeros.

Quebrantadas las barreras por la mano de la revolución, debió esperarse que este suelo quedase expedito al libre curso de los pueblos de Europa; pero, bajo los emblemas de la libertad, conservaron nuestros pueblos la complexión repulsiva que España había sabido darles, por un error que hoy hace pesar sobre ella misma sus consecuencias.

Nos hallamos, pues, ante las exigencias de una ley, que reclama para la civilización el suelo que mantenemos desierto para el atraso.[8]

En una dirección similar a la de Mora, Lastarria, Sarmiento y Alberdi, el pensador chileno Francisco Bilbao (1823-1865) resumiría la historia de Latinoamérica señalando que España había legado a Latinoamérica el catolicismo, la monarquía, el feudalismo y, en general, el aislamiento con respecto al mundo no-ibérico, mientras que los ingleses habían llevado a los Estados Unidos la corriente liberal de la Reforma y los principios del individualismo y la libertad modernas. El resultado fue, de acuerdo con Bilbao, que mientras en Norteamérica los Estados Unidos se habían convertido en una de las naciones modernas más importantes del mundo, en Sudamérica, por el contrario, se observaba un atraso que solamente podía ser abandonado por medio de una desespañolización:

La España conquistó la América. Los ingleses colonizaron el Norte.

Con la España vino el catolicismo, la monarquía, la feudalidad, la Inquisición, el aislamiento, el silencio, la depravación, y el genio de la intolerancia exterminadora, la sociabilidad de la obediencia ciega.

[8] Alberdi, 1852: 74-75.

> Con los ingleses vino la corriente liberal de la reforma: la ley del individualismo soberano, pensador y trabajador en completa libertad.
>
> ¿Cuál ha sido el resultado?
>
> Al Norte, los Estados Unidos, la primera de las naciones antiguas y modernas.
>
> Al Sur, los Estados Des-Unidos, cuyo progreso consiste en desespañolizarse.[9]

Fue así que, en su conferencia "Ideas para presidir a la confección del curso de Filosofía contemporánea" dictada en el Colegio Humanidades de Montevideo, en 1840, Juan Bautista Alberdi delineó la filosofía desde la cual debían ser enfrentados estos problemas.[10] Puede observarse que tanto en el diagnóstico aquí presentado por Alberdi como en el ofrecido por otros pensadores latinoamericanos de la época se advierte una marcada preocupación por los mismos problemas, para cuya solución se acude a reflexiones provenientes de diversos autores, tendencias y corrientes teórico-filosóficas entre las que destacan lo mismo el socialismo romántico de Henri de Saint-Simon (1760-1825) que el utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832) —autores a los que más tarde se añadirán también John Stuart Mill (1806-1873), el darwinismo social del ya citado Herbert Spencer (1820-1903), el biologismo de Ernst Heinrich Philipp August Haeckel (1834-1919) y, sobre todo, el positivismo de Isidore Marie Auguste François Xavier Comte (1798-1857)—. A estos autores se sumarían otros como Hyppolyte Taine (1828-1893) y Gustave Le Bon (1841-1931) en sus consideraciones sobre la raza, la psicología y su influencia sobre el desarrollo de las civilizaciones. Todo ello se amalgamaría en una curiosa mezcla que se subsumiría bajo la denominación general de "positivismo".[11] Fue así, por ejemplo, que el

[9] Bilbao, 1864: 38.

[10] Véase Alberdi, 1840: 61-67.

[11] Como ha sido destacado entre otros por Leopoldo Zea, las filosofías de Auguste Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer y también, incluso, el influjo de las ideas de Charles Darwin, no sólo serían recibidas con especial inten-

argentino Domingo Faustino Sarmiento no vacilaría en expresar las similitudes de su reflexión con la de Spencer; el pensador chileno José Victorino Lastarria, por su parte, señalaría la cercanía de su *Influencia social de la conquista* con la propuesta desarrollada por Auguste Comte cuyo *Cours de Philosophie positive (Curso de filosofía positiva)* conoció hacia 1868 y escribió: "¿No habíamos partido nosotros, precisamente en los mismos momentos en que Auguste Comte hacía su curso [...] no habíamos partido de idénticas concepciones para fundar en América Latina la filosofía de la historia?".[12]

Para estos pensadores latinoamericanos y para los de la generación siguiente el proceso de modernización de las naciones recién independizadas conllevaba así un enfrentamiento directo en contra de lo que en aquel momento se consideraba como un rezago cultural y, en razón de ello, en contra del poder ideológico que ejercía la Iglesia especialmente a través de la educación, enfrentamiento que había marcado ya especialmente al liberalismo mexicano en el último tercio del siglo XX. Ellos encontraron así en la amalgama de corrientes y pensadores europeos anteriormente citados una suerte de fundamentación teórico-filosófica para sus propuestas de modernización y organización política, social, económica y cultural

sidad, sino que influirían también decisivamente en la manera de ser recibidas e interpretadas posteriormente en Latinoamérica otras vertientes filosóficas como, por ejemplo, la recepción inicial del marxismo (véase capítulo VII, p. 500 de este libro). A estos autores se sumarán otros como Hyppolyte Taine (1828-1893) y Gustave Le Bon (1841-1931) en sus consideraciones sobre la raza, la psicología y su influencia sobre el desarrollo de las civilizaciones. Así, por ejemplo, Le Bon, en su obra *Lois psychologiques de l'evolution des peuples* (1894), enlazaba en torno al concepto de "raza" una gran variedad de reflexiones históricas, sociales y antropológicas. De acuerdo con esta interpretación, las razas "superiores" eran las indoeuropeas y, dentro de estas, la anglosajona era colocada por arriba de la latina, pues era en ella donde había surgido el individualismo, la libertad y el sentido del deber en oposición a la búsqueda de igualdad y a la dependencia con respecto al Estado propios a la raza latina. Aún más, Le Bon se servía del contraste entre los Estados Unidos y Sudamérica para mostrar la plausibilidad de esta tesis: el progreso, el orden y la estabilidad en el Norte contrastaban dramáticamente con la anarquía, la guerra y la autocracia en el Sur.

[12] José V. Lastarria, *Recuerdos literarios* (Santiago de Chile, 1878), cit. en Zea, 1980: XXV.

de los países de la región. Así, como ha sido señalado por el ya mencionado Charles A. Hale, el consenso político e intelectual progresista de finales del siglo XIX comenzaría a constituirse en el interior de un conjunto de discursos en los que el progreso, el crecimiento económico y el desarrollo de la ciencia habrían de asumir una significación central.[13] Como lo ha señalado a este respecto con razón Leopoldo Zea, con esta generación de pensadores "... [el] proyecto ilustrado de Bolívar se transforma en civilizador; proyecto que llevará a su máxima expresión el positivismo".[14]

* * *

El positivismo había surgido en Europa como una respuesta filosófica a la inestabilidad social y política generada en el periodo posterior a la Revolución francesa.[15] Así, el 1º de abril de 1826 Comte

[13] Véase de nuevo: Hale, 1984-1995: 1-64.

[14] Zea, 1980: XVIII.

[15] *"Positivisme* [positivismo]" y *"positiviste* [positivista]" eran inicialmente neologismos que fueron admitidos por la Academia Francesa en 1878 vinculando ambos precisamente a la filosofía de Auguste Comte. Ambos se encontraban ya consignados en el *Dictionnaire française (Diccionario francés)* de B. Dupiney de Vorepierre y en 1863-1870 en el *Dictionnaire de la Langue française (Diccionario de la legua francesa)* de Littré en cuya entrada a *"positif* [positivo]" se señala: "2. Que se apoya sobre los hechos, sobre la experiencia, sobre las nociones *a posteriori*, por oposición a aquello que se apoya sobre las nociones *a priori*. Las ciencias positivas". En forma similar, en el artículo "positivisme [positivismo]", Littré, él mismo un positivista, escribe "Sistema de filosofía positiva" y, en el artículo consagrado a "positif [positivo]", apunta lo siguiente: "Filosofía positiva. Se dice de un sistema filosófico emanado del conjunto de las ciencias positivas; Auguste Comte es su fundador; esta filosofía emplea particularmente esta expresión por oposición a filosofía teológica y a filosofía metafísica". En su *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne (Apreciación sumaria del conjunto del pasado moderno)* (1820), opúsculo aparecido bajo la firma de Saint-Simon, pero escrito por el propio Comte, este último define a la "ciencia positiva" de la siguiente manera:

> Si es cierto que una ciencia no deviene positiva más que fundándose exclusivamente sobre hechos observados y cuya exactitud es generalmente reconocida, es igualmente incontestable (según la historia del espíritu humano en todas las direcciones positivas) que una rama cualquiera de nuestros

comenzó a impartir ante un selecto círculo de seguidores una serie de conferencias que serían publicadas posteriormente en una voluminosa obra en seis libros con el título *Cours de Philosophie positive (Curso de filosofía positiva*, cuyo primer volumen fue publicado en 1830 y el último, en 1842). En ella ofrece Comte la fundamentación de la primera fase de la que él mismo denominó la filosofía "positiva" que aparece introducida con la presentación de la conocida ley de los tres estadios que había sido formulada por vez primera en 1822. De acuerdo con ella, los hombres y las sociedades, la humanidad en general, recorren tres estadios en su desarrollo: el teológico —subdividido, a su vez, en fetichista, politeísta y monoteísta— el metafísico y, finalmente, el positivo. En el primero, todo lo que existe en el mundo se atribuía al efecto de seres sobrenaturales; en el segundo, los fenómenos pasaban a ser explicados a partir de fuerzas abstractas —por ejemplo, lo absoluto, la voluntad, etc.— y, finalmente, en el tercero, los hechos se comprenden a partir de la observación empírica y la determinación de las regularidades y leyes existentes que rigen a los fenómenos singulares de carácter observable. En lugar de entidades míticas, religiosas o abstractas aparecen ahora leyes inmutables, tanto de la naturaleza como de la sociedad.

Comte pensaba que la época en que le había tocado vivir se caracterizaba justamente por la presencia de los rasgos del estadio positivo. Sin embargo, al mismo tiempo, se percataba de que no todas las ciencias de la época habían alcanzado el estadio positivo, pues algunas de ellas —las ciencias naturales— se encontraban ya en él, pero otras —como la ciencia de la sociedad— debían aún ser conducidas a esa fase. Esta situación era la que se encontraba, según Comte, en la base de la anarquía intelectual y de las crisis políticas y sociales que se advertían en Europa en el siglo XIX, mismas que, a su vez, sólo podían ser superadas mediante un tránsito al positi-

conocimientos no se convierte en una ciencia sino en la época en la que, por medio de una hipótesis, se han enlazado todos los hechos que le sirven de base (Auguste Comte, *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*, citado por Kremer-Marietti, 1993: 5-6).

vismo. Comte desarrolló en este marco una virulenta crítica tanto hacia las fuerzas revolucionarias como a las restauradoras que en aquel momento escindían el panorama político y las luchas sociales en Europa. Frente a una y otra, él planteó la alternativa ofrecida por la filosofía positiva que, al explicar los fenómenos políticos y sociales a partir de leyes naturales, podía ofrecer elementos para tomar decisiones y estrategias racionales en el plano de la política y de la organización de la sociedad. La filosofía positiva debía hacer posible así una reorganización de la sociedad y de la política sobre la base del espíritu y el método científicos para poder restablecer así el orden a partir de la armonía entre las diferentes corrientes políticas que en aquel momento se enfrentaban en forma más o menos violenta.

A diferencia de las pretensiones teórico-científicas que animaban al *Cours de la Philosophie positive*, la segunda gran obra de Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (*Sistema de política positiva o Tratado de sociología instituyendo la religión de la humanidad*, cuatro volúmenes, 1851-1854), se proponía desarrollar más bien la parte *práctica* del positivismo, especialmente la concerniente al desarrollo de una política positiva cuyo último resultado habría de ser una nueva religión. El positivismo asumirá aquí al amor como principio, al orden como base y al progreso como objetivo (*"l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but* [el amor por principio, el orden por base y el progreso por objetivo]") culminando en una nueva religión que debía superar la anarquía intelectual y moral en la sociedad. A pesar de la propia opinión de Comte en el sentido de que la parte teórica y la práctica —esto es, el *Cours de la Philosophie positive (Curso de filosofía positiva)* y el *Système de politique positive (Sistema de política positiva)*— formaban una unidad indisoluble —y es en este sentido que Comte se expresa en el primer volumen de su *Discours sur l'ensemble du positivisme (Discurso sobre el conjunto del positivismo*, 1848)— lo cierto es que se advierten entrambas notables diferencias, especialmente la relacionada con la consagración del positivismo como nueva religión de la humanidad que perseguía el propósito de reunificarla nuevamente.

El movimiento positivista comenzó a cobrar fuerza en Europa desde 1857 con la fundación de la *Société Positiviste (Sociedad Positivista)* que le permitió encontrar una vía para su institucionalización. En efecto, para Comte era de importancia decisiva formar un círculo de discípulos que trabajaran especialmente en la teoría social y que, además, establecieran un enlace entre el discurso filosófico del positivismo y las instituciones sociales y políticas de la época. Es así que un obrero de nombre Fabien Magnin colaboró en 1848 en los trabajos de la Comisión Positivista sobre la naturaleza y el plan del gobierno de Francia en aquella época. Tras la muerte de Comte en 1857, correspondió a Pierre Lafitte (1823-1903) en París y a Richard Congreve (1818-1899) en Londres la difusión del ideario positivista. Los seguidores de Comte se dividieron entonces entre los positivistas religiosos u ortodoxos —los que permanecieron bajo la figura de Pierre Lafitte— y los positivistas filosóficos o heterodoxos que, siguiendo la orientación de Émile Littré (1801-1881), cuestionaron las pretensiones del propio Comte de convertir al positivismo en una nueva religión.

El *Cours de la Philosophie positive (Curso de filosofía positiva)* fue la obra que ejerció un enorme influjo en la filosofía positivista en Francia a través de la obra del ya mencionado Littré y, con ciertas limitaciones, también en Inglaterra —especialmente a través de John Stuart Mill y Herbert Spencer—. Los positivistas franceses ortodoxos se agruparon en la *Revue Occidentale, Philosophique, Sociale et Politique (Revista Occidental, Filosófica, Social y Política,* Émile Bouillon Éditeur, París, 1878-1914) al igual que en la *Revue Positiviste Internationale (Revista Positivista Internacional, París,* 1908-1939); los británicos, por su parte, lo hicieron en la *Fortnightly Review* (1865-1954). De este modo, ya desde 1876 aparecen numerosas sociedades positivistas fuera de Francia: sea en Gran Bretaña (London Positivist Society, 1867-1974) o, para lo que ahora nos ocupa, en México (La Sociedad Metodófila Gabino Barreda, 1877), en Brasil (Igreja Positivista Brasileira, 1881), en Chile (1882) y en los Estados Unidos (1886).[16]

[16] Véase Kremer-Marietti, 1993: 86-92.

Como se ha señalado anteriormente, el otro soporte de lo que se ha denominado genéricamente "positivismo" en América Latina viene dado por el pensamiento de Herbert Spencer (1820-1903). En efecto, aunque proveniente más bien del llamado organicismo y del darwinismo social, Spencer ofreció, al lado de Augusto Comte, una de las principales inspiraciones de lo que serían las concepciones de la evolución social en América Latina. Spencer ha sido considerado, con razón, como uno de los representantes más importantes de la vida intelectual de la época victoriana en Inglaterra. Su obra ha sido considerada como una suerte de justificación ideológica con pretensiones científicas de un capitalismo liberal que no admite regulación de ningún tipo y que ha sido identificado con el llamado "capitalismo de Manchester". De este modo, para poder alcanzar el mayor bienestar común posible, Spencer recomendaba que cada uno de los miembros de la sociedad debía perseguir sus propios intereses sin intervención alguna por parte del Estado. Un ideario semejante encontró una gran recepción tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Así, conceptos centrales para Spencer como el de *supervivencia del más apto* (concepto acuñado por Spencer incluso antes que Darwin) o la idea de la "lucha por la existencia" se convirtieron desde Spencer en elementos centrales para caracterizar la dinámica y desarrollo de las sociedades modernas. Spencer era de la idea que los procesos y las dinámicas sociales se hallaban sometidos a una ley de carácter universal, la de la lucha por la existencia. De este modo, los conflictos sociales, la competencia en el ámbito de la sociedad (especialmente en el de la economía), las luchas cruentas e incluso las guerras eran consideradas por Spencer como necesarias para el desarrollo y evolución de las sociedades. Sin embargo, no puede designarse a Spencer simplemente como un darwinista social, pues, al mismo tiempo, él abogó en algunos pasajes de su obra en favor de una contención moral de la competencia y la lucha entre los individuos —especialmente en el ámbito de la economía— sin la cual la sociedad se vería conducida indefectiblemente hacia una suerte de canibalismo económico que haría

imposible su propia existencia.[17] Así, Spencer podría ponerse en paralelo con Adam Smith quien, al lado del *laissez faire* defendido en la *Riqueza de las naciones*, colocaba como su complemento indispensable una "Teoría de los sentimientos morales".

La extensa obra de Herbert Spencer es en cierto sentido una tentativa por resumir el saber de su época en un sistema de filosofía sintética.[18] En esta filosofía sintética las partes consagradas a la

[17] Es en ese sentido que Spencer se expresa en sus *Essays. Scientific, Political, and Speculative* (véase Spencer, 1891: 138).

[18] Ello se expresa puntualmente ya en el título de su obra genérica que se llama justamente así *System of Synthetic Philosophy (Sistema de filosofía sintética)*. Esta obra se agrupa en 10 volúmenes: En primer lugar, los *Primeros principios* (1862). A ellos siguen los *Principios de biología* compuestos por dos volúmenes, el volumen uno aparece dividido en tres partes, la primera parte: "Los datos de la biología", la segunda: "Las inducciones de la biología", parte tres: "La evolución de la vida" y, finalmente, unos "Apéndices". El volumen dos de estos *Principios de biología* se compone de tres partes. La primera de ellas está dedicada al "Desarrollo morfológico", la siguiente al "Desarrollo fisiológico", y, finalmente, la última, a las "Leyes de multiplicación". Después de los *Principios de biología*, esta obra ofrece unos *Principios de psicología* (obra publicada en 1870 y 1880 en dos volúmenes). Su primer volumen está dividido en cinco partes, la primera de las cuales se dedica a los "Datos de la psicología", la segunda, a las "Inducciones de la psicología", la tercera, a la "Síntesis general"; la cuarta parte está consagrada a la "Síntesis especial" y, finalmente, la quinta parte, a la "Síntesis física". El volumen dos de los *Principios de psicología* está dividido a su vez en cuatro partes, la primera dedicada al "Análisis especial", la segunda, al "Análisis general", la tercera, a las "Congruencias" y, finalmente, la última parte, a los "Corolarios". A los *Principios de psicología* siguen los *Principios de sociología* en tres volúmenes, el primer volumen (publicado en 1874-1875) dedicado tanto a los "Datos de la sociología", como a las "Inducciones de la sociología" y a las "Instituciones domésticas". El segundo volumen está consagrado al "Análisis de las instituciones ceremoniales" (1879), a las "Instituciones políticas" (1882) y, en suma, a las "Instituciones eclesiásticas" (1885). Finalmente, el tercer y último volumen de estos *Principios de sociología* se compone de tres partes. La primera parte está dedicada a las "Instituciones eclesiásticas" (1885), la siguiente, a las "Instituciones profesionales" (1896), y, la última, a las "Instituciones industriales" (1896). La obra se corona con unos *Principios de ética* (1897), obra que fue publicada en dos volúmenes, el primero dedicado a los "Datos e inducciones de la ética y a la ética de la vida individual" (1879-1892). El volumen dos por su parte se dedica a la "Ética de la vida social" (1891) dentro de la cual un apartado se consagra a la justicia, otro a la beneficencia negativa y el último, a la beneficencia positiva.

sociología se encuentran especialmente en los *Principios de sociología*. La concepción de la sociología propuesta por Spencer se basa en una tentativa por ofrecer un análisis científico de los procesos históricos y sociales. De acuerdo con esto, los hechos sociales debían ser investigados y comprendidos a partir de leyes científicas prácticamente inexorables. La sociología en particular se comprendía por Spencer como una suerte de transposición y extensión de los métodos y principios de las ciencias naturales al análisis de las sociedades humanas. Así, toda proposición en el ámbito de la sociología debía estar basada en último análisis sobre hechos observables. Fue especialmente la biología la ciencia que Spencer consideró como aquella que podía ofrecer un modelo a ser imitado por la sociología.[19] Así, la clave para la comprensión no sólo de la sociedad sino, incluso, del mundo entero, creyó verla Spencer en la "evolución" y el modo en que esta se sometía a leyes inflexibles. La sociología fue considerada por él como el estudio de la evolución en su forma más avanzada y compleja —a saber, la de ese peculiar objeto que eran las sociedades humanas—. Por supuesto que esto planteaba un problema pues, en primer lugar, habría que comprender qué es lo que entendía exactamente Spencer por evolución. En ese sentido algunos estudiosos de su obra han distinguido al menos cuatro conceptos de la evolución social presentes en él, a saber: *1)* un concepto de la evolución social que comprende a esta bajo la forma del progreso entendido como un desarrollo en dirección a un orden social ideal; *2)* una concepción de la evolución social que entiende a esta básicamente bajo la lógica de la diferenciación de agregados y conjuntos sociales en subsistemas de carácter funcional; *3)* una idea de la evolución social que la considera bajo la figura de una creciente división del trabajo y, finalmente, *4)* una concepción de la evolución social como desarrollo de distintos tipos de sociedad.[20] Independientemente de estas distintas interpretaciones,

[19] Esto puede encontrarse claramente en Herbert Spencer: *Principles of Sociology* (1874-1896).

[20] Perrin, 1976: 81. Véase también Offer, 1994 y 2010; Weinstein, 1998; Francis, 2007; Taylor, 2007 y Francis y Taylor, 2015.

podría decirse que la evolución aparece en Spencer siempre vinculada a una transformación de entidades, organismos o conjuntos más o menos homogéneos en partes heterogéneas independientes, aunque relacionadas las unas de las otras, es decir, un proceso marcado en un sentido por la creciente integración y, por otra parte, por una diferenciación también creciente. Así comprendida, la evolución caracteriza no solamente al orden social, sino a todos los fenómenos de la naturaleza en general.

Spencer consideró a la sociedad, como un organismo distinguiendo en él tres subsistemas que en el curso de la evolución irían constituyéndose y diferenciándose, a saber: el sistema de la nutrición y de la conservación, el sistema de la distribución y, finalmente, el sistema de la regulación. Esos organismos, según se ha dicho anteriormente —y la sociedad era considerada, como ya se ha mencionado como un organismo— evolucionaban de tal manera que se iban constituyendo en su interior subsistemas cada vez más diferenciados, pero también, al mismo tiempo, más integrados. Fue en ese sentido que Spencer distinguió dos grandes tipos de sociedades, uno de los cuales suponía un grado de desarrollo evolutivo más avanzado con respecto al otro. Así, en primer lugar, Spencer constató la existencia de "sociedades guerreras". Estas sociedades eran de un tamaño medio y se distinguían por una diferenciación interna más bien débil, poco desarrollada, y por el recurso a diversas formas de violencia para ordenar las relaciones que mantenían tanto hacia su interior como hacia el exterior, esto es, con otras sociedades. A diferencia de ellas, las que Spencer denominó "sociedades industriales" fueron consideradas por él como sociedades altamente diferenciadas. Estas sociedades se caracterizaban ante todo por dejar un amplio espacio para la acción de los individuos que tenían la posibilidad o no de asociarse libremente o no con otros. De este modo, toda tentativa por coordinar a través de una instancia externa a los propios individuos y su interacción iba a conducir, según él, a un retroceso en el interior de esas sociedades. En este tipo de sociedades lo que dominaba en el ámbito económico era una economía de libre mercado. En estas sociedades indus-

triales la relación de una con las otras (esto es, la relación de un Estado con los otros) no se realizaba predominantemente a través de la guerra sino, sobre todo, mediante el comercio y la diplomacia.[21] Especialmente influyente en América Latina fue esta idea de la evolución social en el marco de un desarrollo desde las sociedades guerreras, militares hacia las industriales en las que habría quedado disuelto el fundamento suministrado anteriormente por la religión, para reorganizarse así solamente a partir de la base suministrada por la ciencia, la economía y la industria.[22] Sin embargo, uno de los componentes del pensamiento evolucionista de Spencer estaba dado por su concepción de la raza, y es en este punto que el pensamiento de Spencer ejercería también una influencia considerable sobre los pensadores latinoamericanos de la época.

* * *

Charles Hale ha señalado que el estudio del positivismo en América Latina se ha concentrado básicamente en los esfuerzos realizados por Comte por establecer la religión de la humanidad y la Iglesia positivista, esto es, en dirección de la vertiente abierta por el llamado positivismo ortodoxo. Se ha destacado así la importancia de un pequeño grupo relativamente coherente y bien identificado formado por discípulos de Comte en algunos países latinoamericanos, como los hermanos Jorge (1854-1894) y Juan Enrique Lagarrigue (1852-1927) en Chile, Miguel Lemos (1854-1917) y Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927) en Brasil y Agustín Aragón en México (1870-1954).[23] No obstante, lo cierto es que este grupo, que llegó a

[21] Al respecto, véase la nota en donde nos referimos al Sistema de filosofía sintética de Herbert Spencer, especialmente a sus *Principios de sociología*, especialmente de los parágrafos §§ 220 a 269.

[22] Debe señalarse, sin embargo, que algunos estudiosos del positivismo en Argentina han insistido en que en este país el positivismo no experimentó la influencia de Spencer, sino que, por el contrario, se caracterizó más bien por una tentativa por superar el marco del pensamiento spenceriano (véase Soler, 1959: 34).

[23] Véase Hale, 1984-1995: 16.

alcanzar incluso notoriedad en sus respectivos países, tuvo una influencia más bien limitada en el pensamiento político y social de la época. Aún más, la vertiente latinoamericana del positivismo que ejerció mayor influjo en esta región del mundo tuvo un carácter más bien heterodoxo y, como ya se ha dicho, no se apegó en forma irrestricta a las enseñanzas de Comte. Así, por ejemplo, la idea de la "Religión de la humanidad" de Comte anteriormente mencionada no fue compartida por Gabino Barreda (1818-1881) en México, ni tampoco por los brasileños Benjamin Constant (1836-1891), Luiz Pereira Barreto (1840-1923), ni por el chileno Valentín Letelier (1852-1919). Incluso en el caso de un pensador como el ya citado Lastarria, cuyo influjo sobre la política chilena fue significativo, se expresa una pretensión clara por separar el ideario filosófico de Comte de sus convicciones religiosas. A eso se debe también el carácter diferenciado de la recepción del positivismo en América Latina[24] y su ambigua relación con la tradición del liberalismo, cuya influencia era ya especialmente importante hacia el final del XIX en América Latina.[25]

Tanto en el diagnóstico como en las soluciones a los problemas de América Latina que los pensadores arriba mencionados ofrecieron se enlazaron, pues, como ya se ha dicho, ideas que provenían

[24] Es importante destacar también un punto que ha sido señalado ya por algunos estudiosos del pensamiento en América Latina y que se refiere al hecho de que, a diferencia del desarrollo del positivismo en Europa, donde hubo una comunicación directa y activa entre pensadores de diversos países —especialmente entre Francia e Inglaterra— como, por ejemplo, entre Auguste Comte y John Stuart Mill, en el caso de América Latina no encontramos una comunicación análoga entre los principales exponentes del positivismo en los tres países en que esta doctrina alcanzó una significación central, a saber: Brasil, México y Argentina (véase Krumpel, 1992: 169). Por lo demás, los estudiosos del positivismo en América Latina han señalado con razón que, a pesar de obras como las de Leopoldo Zea, se echan todavía de menos estudios comparativos tanto entre las diversas variantes del positivismo en América Latina como entre los distintos modos de recepción de esta filosofía en los diferentes países de la región. Así, se ha señalado, por ejemplo, el carácter cuasi salvífico que asumió el positivismo en países como Chile o Brasil y la ausencia de este rasgo en otros como en Argentina (véase por ejemplo: Biagini, 2000: 333).

[25] Vuelvo sobre este punto más adelante, en este mismo capítulo.

de Comte al igual que de otras teorías, incluyéndose dentro de estas también al liberalismo. Sin embargo, si quisiéramos identificar las vertientes en las que la recepción del positivismo influiría más marcadamente sobre la vida política y social latinoamericana, se podrían distinguir dos grandes líneas de influencia expresadas en el lema ya mencionado anteriormente de Comte e incorporadas en la política al igual que en la cultura latinoamericanas de la época, a saber: la búsqueda del *progreso* y la modernización de las sociedades latinoamericanas con ayuda de la ciencia, la razón y la técnica, por un lado y, al mismo tiempo, un ideal de política basado en la ciencia para el restablecimiento del *orden*.

La "política científica" de corte positivista se expresó en forma quizá más acabada en países como México o Chile en comparación con otros como Argentina o Brasil. La idea rectora de esta "política científica" en América Latina era que los métodos científicos podían aplicarse con éxito a los problemas planteados por las naciones latinoamericanas en aquella época. La política aparecía definida así en el marco de una "ciencia experimental" —o, por lo menos, "cuasi experimental"— que se basaba en última instancia sobre los hechos empíricamente observables y sometidos bajo leyes científicas. Bajo esta óptica, los políticos no debían guiarse más por teorías metafísicas ni por fórmulas generales, pues estas, se pensaba, habían conducido solamente al desorden y a revoluciones que habían sido rasgos característicos en América Latina en las últimas décadas. Esta comprensión de la "política científica" sostenía, además, la idea de que las sociedades latinoamericanas debían ser no tanto gobernadas políticamente, como más bien administradas con el apoyo de la ciencia. Como ya se ha dicho, esta "política científica" buscaba ofrecer ante todo una solución al desorden que había caracterizado la historia reciente América Latina; ella, se pensaba, podía implementar además un programa que atendiera a las necesidades sociales, fortaleciera al Estado y propiciara el desarrollo económico.

Dos fueron las principales líneas de la influencia del positivismo sobre el modo en que debía realizarse la modernización de América latina y su inserción en el mundo occidental: de un lado,

se discutía cómo se podría lidiar con el "atraso" de América Latina, señalando en ocasiones que este tendría que ver con su colonización y herencia cultural ibéricas y su población —y fue aquí que el positivismo se vinculó con algunas teorías raciales originarias del evolucionismo del siglo XIX inspiradas, como se ha dicho, especialmente por Spencer y Darwin. Es aquí donde se localiza *a)* el fuerte vínculo del positivismo con una política proactiva en favor del fomento de la *inmigración* europea hacia América Latina. Por otra parte, la idea inherente al positivismo de la necesaria superación del atraso económico pasaba por una respuesta al atraso cultural e intelectual de amplias capas de la población en esta región del mundo. Para ello era necesario *b)* enlazar al positivismo con un proyecto cultural y, más específicamente, *educativo* que fuera capaz de remover el poder y la hegemonía intelectuales que seguía detentando la Iglesia en América Latina. Me referiré a continuación a cada uno de estos dos puntos.

a) El positivismo en América Latina se tradujo, en efecto, en una política de fomento a la inmigración, especialmente a la inmigración europea. Así, inmediatamente después de los procesos de independencia, los países latinoamericanos eliminaron buena parte de las restricciones coloniales al ingreso de extranjeros y abrieron sus puertas a los inmigrantes de otros países —especialmente a los provenientes de Europa—. De este modo, por ejemplo, la Constitución de Argentina en 1853 establecía que el gobierno debía alentar la inmigración, aunque estipulando al mismo tiempo que esta debía ser ante todo europea, pues ella podía convertirse en el pivote que impulsaría de la modernización social, económica y política en ese país. Es en este sentido que se ha llamado la atención sobre la manera en que estos procesos demográficos, económicos, sociales y culturales se asociaban con ciertas ideas de determinismo racial y ambiental que aparecieron en el pensamiento latinoamericano en el periodo entre 1890 y 1914. Además de su efecto demográfico y económico en América Latina, esta inmigración traería consigo un efecto cultural que no podía ser dejado de lado. En efecto, estos inmigrantes se consideraban no solamente como

mano de obra necesaria para la actividad económica sino también, a la vez, como un instrumento de cambio social, de modernización y de progreso cultural. Se ha llamado así la atención sobre el modo en que comerciantes británicos se establecieron a lo largo de América Latina y colonos suizos y alemanes en el sur de Brasil, Perú, Nicaragua, Venezuela, el sur de Chile, etc. No obstante, es en las décadas de 1870 y 1880 que comienza una inmigración europea masiva a América Latina. Las razones de este éxodo tenían que ver sin duda con problemas políticos y religiosos a los que los inmigrantes europeos se habían visto expuestos en sus países de origen —por ejemplo, el dramático desenlace de la Comuna de París o los pogromos en Ucrania—; sin embargo, la razón de este fenómeno era ante todo de carácter económico: la agricultura del sur y del este de Europa atravesaba por una profunda crisis originada en parte por el ingreso masivo de productos agrícolas del Nuevo Mundo a precios más bajos; América Latina, por su parte, parecía ofrecer posibilidades que se les habían cerrado a estos inmigrantes en sus países de origen. La necesidad de mano de obra en América Latina se complementaba entonces con la gran oferta de la misma en los países europeos.[26] Ciertamente que sólo algunos países latinoamericanos recibieron masivamente a la inmigración europea. Estos países fueron, por orden de volumen de recepción de inmigrantes en términos absolutos y relativos: Argentina, Uruguay, Brasil, Chile y Cuba. Se habla de aproximadamente cuatro millones de europeos establecidos en Argentina, dos millones en Brasil, 600 000 en Cuba y más o menos un número similar en Uruguay —en el caso de países como México esta inmigración fue inhibida por la situación política existente en el país desde finales de la primera década del siglo XX—. La composición étnica de esta inmigración presentaba ciertas peculiaridades que es preciso mencionar. Así, por ejemplo, en Brasil los inmigrantes procedían ante todo de Italia y, más específicamente, del sur de Italia; a continuación, venían los procedentes de Portugal y España y, finalmente, los de Alemania. En Argen-

[26] Véase Sánchez-Albornoz, 1986.

tina, se trataba ante todo de italianos, españoles, franceses. En Cuba, eran básicamente españoles.[27]

La convicción de fondo era que solamente la inmigración europea podía contribuir efectivamente a la modernización de países que se caracterizaban por el pesado lastre de la herencia colonial ibérica. Es preciso recordar a este respecto que, como ya se ha señalado, desde 1833 el ya mencionado Sarmiento había afirmado en Argentina que los grandes males de esa nación se debían, por un lado, a la herencia española y, por el otro, al mestizaje. La solución que Sarmiento proponía consistía en dos elementos básicos: la inmigración y la educación pública. Posteriormente, en Argirópolis o la capital de los Estados Confederados del Río de la Plata (1850), Sarmiento expresó la aspiración de cierto sector de la intelectualidad de Argentina de convertir a este país en una suerte de Estados Unidos de América del Sur para lo cual debía superarse la barbarie que en América Latina estaba formada por las culturas indígenas, africanas, mestizas e ibéricas. En este último punto encontramos ya en Sarmiento una propuesta que tendrá posteriormente una gran relevancia en muchos países latinoamericanos: la herencia colonial ibérica, el hombre resultado de la mezcla entre los ibéricos y los indígenas americanos, se consideraba como uno de los factores que imposibilitaba el paso de la barbarie a la civilización. Es por ello que se convertía en imperiosa la necesidad de fomentar la presencia la inmigración de hombres provenientes de los países más desarrollados Europa central a fin de que pudieran realizar en el nuevo continente lo que sus antepasados habían hecho ya anteriormente en Europa: una función civilizadora que las naciones latinoamericanas requerían en aquel momento y que los hombres de estas latitudes parecían no poder cumplir.[28]

[27] Véase Sánchez-Albornoz, 1986: 114 y ss.

[28] No obstante, es preciso señalar también que, ya desde la segunda década del siglo xx, comienzan a advertirse actitudes de rechazo ante los inmigrantes extranjeros en el marco de una reacción de las élites autóctonas ante los campesinos y trabajadores europeos que entretanto comenzaban a tener éxito en el comercio urbano lo mismo que en los oficios y as profesiones liberales. A ello

A pesar de todo, sin embargo, ya en aquel momento, comienzan a oírse algunas voces en América Latina que empiezan a apartarse gradualmente de esta perspectiva y, en general, de la idea de la supremacía racial del blanco europeo en dirección de una posición que partía de la convicción de que el núcleo de las naciones latinoamericanas y la base de su desarrollo económico, político y social se encontraba justamente en el mestizaje. En ese sentido podría pensarse en *Os Sertoes* (1902) de Euclides da Cunha (1866-1909) para quien el *sertanejo* era una suerte de "subraza" *(sub-raça sertaneja)* en donde podría cifrarse el futuro de la nación, o en Justo Sierra (1848-1912) quien subrayaba a la mezcla racial ibérico-indígena como uno de los componentes centrales de la nación mexicana —llamando, además, la atención sobre el hecho de que la población mestiza se había triplicado en México a largo del siglo XIX para convertirse así en el "factor dinámico de nuestra historia" (Sierra, 1889-1890: 128-131)—.[29]

contribuiría indudablemente el hecho de que, con muchos de estos inmigrantes, llegaron también a América Latina —especialmente a Argentina, Brasil y Uruguay— las ideas socialistas y anarquistas. Así, la agitación laboral que sacude a Argentina entre 1900 y 1910 se atribuye en aquel momento a extremistas extranjeros y ya en 1902 se aprueba la primera ley orientada a restringir la inmigración extranjera a raíz de una huelga general que había paralizado a la nación. Debe anotarse también que esta apuesta en favor de una restricción de la inmigración se explica también a partir de una interpretación nacionalista que, paradójicamente, tampoco podía ocultar sus componentes racistas. Así, por ejemplo, podría mencionarse el caso del chileno Nicolás Palacios (1854-1911) quien, en su obra *Raza chilena* (1904), influido por la obra del ya mencionado Le Bon, sostuvo el carácter mestizo de la "raza" chilena en donde se combinaban elementos provenientes de los conquistadores españoles que remitían en último análisis a la cultura "gótica" de Escandinavia lo mismo que a la de los indígenas araucanos. La fortaleza de esta raza debía preservarse, según él, restringiendo la inmigración de "razas inferiores" como la italiana y, en general, la latina (véase Palacios, 1904, I: 24, 39 y 194).

[29] En el caso de Justo Sierra comienza a delinearse así una interrogación en torno a la identidad mexicana que subrayaba ante todo el papel político y social de los mestizos quienes eran considerados como los portadores del progreso social. Visto desde una perspectiva de larga duración, Sierra sostenía que tanto los indígenas como los criollos habrían de diluirse gradualmente en una población predominantemente mestiza que aseguraría el desarrollo económico y social del país e impediría a la vez toda regresión. Pienso a este respecto en su obra de 1889: *México social y político* en la que, ya desde la descripción

De la misma manera, en Perú, al lado de voces como la de Javier Prado y Ugarteche (1871-1921) en favor de una regeneración racial como condición para la modernización y el progreso del país, comenzarán a escucharse otras como las de González Prada (1844-1918) quien subrayaba la necesidad de incorporar al indígena a la nación precisamente a través de la educación.

b) La otra manera que vislumbraban los positivistas latinoamericanos para impulsar el progreso de América Latina rumbo a la civilización fue a través de la *educación*. En efecto, en su *Cours de morale pratique ou traité de l'education* (*Curso de moral práctica o Tratado de la educación*, 1886-1887) publicado en la *Revue Occidentale* (*Revista Occidental*), Pierre Lafitte, uno de los grandes continuadores y divulgadores del positivismo tras la muerte de Comte, defendió el carácter formador y liberador tanto del individuo como de la sociedad que poseía la educación científica. El propósito de esta —y de la educación en general— era el de establecer el estado de plena razón. La educación debía preocuparse por enseñar la Filosofía primera —que consistía en las leyes generales de todos los fenómenos independientemente de sus diferencias— como el grado más alto de abstracción real. A ella se añadiría la enseñanza de la filosofía segunda que permitiría la comprensión de la lógica —esto es, del cálculo, de la geometría y de la mecánica—, de la física —es decir, de la física, la química y la biología— que iniciaría a los hombres en los procesos de experimentación y les posibilitaría el conocimiento de las leyes de los fenómenos suministrando así, al lado de la química que ofrece las leyes generales de la composición y descomposición de los cuerpos, la base para el dominio de la naturaleza. Esta filosofía segunda debía concluir, según Laffite, con la enseñanza de la moral —que comprendía a la biología, la sociología y a la moral, propiamente dicha— y ser complementada, finalmente, con una filosofía tercera ocupada de la razón práctica que tendría que ver con la teoría de la tierra, de la humanidad y de la industria,

etnográfica y demográfica que en ella se ofrece de México, el mestizo desempeña un papel principal.

preparando así al hombre para hacer frente a la creciente complejidad de las sociedades modernas y posibilitar el progreso económico y social. En los pensadores positivistas la ciencia aparecía, así como un medio de formación no solamente intelectual, sino humana en el más amplio sentido de la palabra, que debía preparar a los individuos para poder vivir en sociedades en progreso y transformación constantes.[30]

El proyecto educativo impulsado por el positivismo en América Latina se desarrolló ante todo en el marco de los esfuerzos orientados a reformar la educación superior para hacerla acorde con las exigencias de una sociedad que pretendía modernizarse. En efecto, el desarrollo económico, las nuevas instituciones políticas y sociales y, en general, el perfil que comenzaban a adquirir las sociedades latinoamericanas en las tres últimas décadas del siglo XIX, requería de una generación de políticos e intelectuales imbuidos por un ideario que hiciera de la ciencia y el progreso sus componentes centrales. Ello requería reformar las universidades y, en general, los centros de enseñanza superior cuyos programas y contenidos en aquel momento se encontraban prácticamente anquilosados. El influjo del positivismo se advierte así en la teoría y en la práctica de la educación en esta época: en primer lugar, se destacará el aprendizaje sistemático de asignaturas en el interior de una ordenación jerárquica. En segundo lugar, se enfatizará la dimensión científica y pragmática, en detrimento de la humanística; finalmente, en tercer lugar, se subrayará una visión secularizada de la educación y la sujeción de esta al control del Estado que de este modo buscaba asumir la rectoría en la educación buscando con ello desplazar el poder cultural, social, económico y político de la Iglesia. De este modo se buscaba avanzar en dirección de una "educación universal" que debía comenzar por el estudio de las diversas ciencias atendiendo a su creciente complejidad para, finalmente, aprehender el sentido y el nexo que relacionaba entre sí a las diversas

[30] Véase Lafitte, *De l'Enseignement de l'histoire des sciences*, 1886 (cit. en Kremer-Marieti, 1993: 90 y ss.).

disciplinas.[31] Esta orientación cientificista y técnica de la educación llevó a países como Chile a la abolición del latín en el currículo académico —algo similar ocurriría en la Escuela Normal de Paraná—. No obstante, quizá los ejemplos más espectaculares de la enorme influencia que ejerció el positivismo en la educación fueron Brasil y México.

* * *

La exigencia de orden trazada por el ideario positivista se planteó en México en el horizonte de la elaboración de la traumática experiencia de la Guerra de 1847 contra los Estados Unidos que había culminado con la pérdida de gran parte del territorio del país y de la experiencia de una prolongada guerra civil que condujo a la Intervención francesa y a la imposición de un emperador extranjero en el marco de un agudo enfrentamiento entre liberales y conservadores. A la restauración de la República en 1867 siguieron en México una serie de medidas tendentes a modernizar al país a través de leyes, decretos y constituciones que serían interpretados como otras tantas tentativas de imponer al país ordenamientos e instituciones extraños e inadecuados a su circunstancia. La realidad debía ser transformada, pensaban los positivistas, más bien de manera gradual, no a través de códigos políticos, sino de una manera acaso más lenta, pero también más efectiva. La Constitución de 1857 parecía así no haber mantenido a México a salvo del desorden y la anarquía. Esto aparece en forma clara en la *Oración cívica* (1867) de Gabino Barreda (1818-1881) pronunciada con motivo del triunfo del liberalismo sobre el conservadurismo mexicano que había tenido lugar tras el fusilamiento del emperador Maximiliano. Inicialmente estudiante de derecho en san Ildefonso y posteriormente titulado en medicina, Barreda se desempeñó en el cuerpo médico militar. En 1847, al término de la Intervención estadunidense, Barreda marchó a París, de donde volvió a inicios de la década de

[31] Véase Arbousse-Bastide, 1957.

los cincuenta.[32] Fue justamente en el Palais Royal de París donde Barreda tuvo oportunidad de escuchar las conferencias que el propio Augusto Comte impartía sobre el positivismo en la capital francesa. Así, como recuerda Fuentes Mares, a su regreso a México en 1851, Barreda vino acompañado de seis tomos del *Cours de philosophie positive* del pensador francés. En 1854 inicia sus lecciones de física médica y, en 1855, las de historia natural. Pero es en 1867 que empieza su tarea como reformador en el ámbito de la cultura y de la educación. Fue en ese momento que el ministro de Justicia e Instrucción Pública de Benito Juárez, Antonio Martínez de Castro, fue instruido por el propio Juárez para emprender la reorganización de la educación en México. Martínez de Castro, sin embargo, delegó esta tarea en el ingeniero Francisco Díaz Covarrubias quien, a su vez, la encomendó a Barreda quien, en colaboración con el ya mencionado Díaz Covarrubias, su hermano José Díaz Covarrubias, Ignacio Alvarado y Eulalio María Ortega, diseñaron la Ley del 2 de diciembre de 1867 que, animada por el espíritu positivista, orientó y reguló la educación mexicana desde la primaria hasta la preparatoria, institución que nacía con esa misma ley.[33] De acuerdo con esta ley, se sancionaría a los padres que no enviaran a sus hijos a la escuela, se establecía la educación primaria como obligatoria y gratuita y apoyada por el poder público.[34] En lugar del pluralismo o del dogmatismo religiosos se imponía el cultivo de la ciencia y de las verdades demostrables empíricamente. Se suprimían por ello los cursos de metafísica en las escuelas superiores para privar así de toda fundamentación a las afirmaciones *a priori* y así orientar al estudiante hacia el estudio de las ciencias de hechos empíricamente comprobables. El propósito de todo ello era, según Barreda en un discurso leído el 8 de septiembre de 1877, "destruir la anarquía bajo todas sus formas; la anarquía intelectual, política y moral, lo mismo que la anarquía personal, doméstica y civil".[35] Fue con este espíritu que

[32] Sigo en este punto a José Fuentes Mares en su prólogo a Barreda, 1941.
[33] Véase por ejemplo Vázquez de Knauth, 1967.
[34] Véase Fuentes Mares, en Barreda, 1941: XII y ss.
[35] Citado por Barreda, 1941: XV.

surgió la Escuela Nacional Preparatoria —fruto, según se señalaba ya anteriormente de la Ley del 2 de diciembre de 1867— En una carta dirigida en 1870 a Mariano Riva Palacio, en aquel momento gobernador del Estado de México, Barreda exponía cómo había reorganizado la Escuela Nacional Preparatoria y los motivos que le habían llevado a ello.[36] De acuerdo con ello, la educación debía abarcar todas las ciencias positivas comenzando por las matemáticas y, de ahí, se pasaría a las ciencias naturales (cosmografía, física, geografía, química, botánica y zoología) para concluir con el estudio de la lógica, incorporando, además, el estudio no tanto de lenguas muertas —el latín se relegaba a los dos últimos años— sino más bien el de las lenguas vivas que debían estrechar las relaciones de los estudiantes con otras culturas. La idea rectora en esta propuesta era que el conocimiento debía basarse no en el principio de autoridad, sino más bien en la experiencia. La educación debía contribuir de este modo a la disolución de todos los prejuicios que constituían la base de la "anarquía *mental*" que era, a su vez, el fundamento de la anarquía moral, social y política que el positivismo se proponía combatir.

Este proyecto se expresó en forma clara en la famosa *Oración cívica* que Barreda pronunció el 16 de septiembre de 1867 en Guanajuato. Barreda asume en ella en forma expresa la influencia del positivismo de Comte —comienza en ella incluso con un epígrafe tomado del *Cours de philosophie positive* del pensador francés— subrayando la necesidad de enlazar a la emancipación científica con la emancipación religiosa y la política y de derribar los obstáculos que a ella se oponían en un país como México ofreciendo con ello los elementos para la construcción de una nueva narrativa sobre la historia del país. Es en este sentido que Óscar Terán señala con razón lo siguiente:

> También el positivismo se constituirá en Latinoamérica como una instancia interpretativa tanto del entero pasado nacional cuanto

[36] Véase Barreda, "Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio", [Barreda, 1870], en Barreda, 1941: 1-68.

de los problemas más acuciantes que en cada país se plantearon. La *Oración cívica* de Gabino Barreda pretende, por ejemplo, en 1887, aplicar a la propia historia mexicana la ley de los tres estadios de Comte, así como José Ingenieros (1877-1925) llevará adelante una vasta labor de reescritura de la historia nacional en obras como *Sociología argentina* o la *Evolución de las ideas argentinas*.[37]

Esta necesidad se enmarca en un contexto histórico que, según Barreda, había iniciado previamente ya en 1857 en el interior del cual las que él denomina "clases privilegiadas" —y con ellas se refiere tanto al "antiguo ejército" como al clero— habían sido desprovistas de sus "fueros y preeminencias". En especial el clero, desprovisto de fueros y de propiedades, minado en su poder político en virtud de la separación entre Iglesia y Estado impulsada por las Leyes de Reforma, parecía haber se afianzado en su último reducto, a saber: el del poder espiritual, intelectual sobre la sociedad.[38] Barreda procede así a interpretar el decurso de la historia mexicana en la clave ofrecida por el pensador francés al modo de una marcha que avanzaba desde la anarquía hacia el orden en la reconstrucción social. La época colonial le aparecía como el estadio teológico en la historia de México; el periodo que inicia con la independencia se consideraba como propio del estadio metafísico y, finalmente, bajo el gobierno de Benito Juárez en el periodo de 1861-1872 se iniciaría el estadio propiamente positivo en este país. Así, hacia el final de su *Oración cívica* y después de haber ofrecido una visión general del decurso de la historia de México, Barreda expresaba su convicción de que todos los obstáculos que parecían oponerse al desarrollo de la civilización en México habían sido allanados, especialmente después del triunfo de las Leyes de Reforma y de la Constitución. Así, apunta él:

Hoy la paz y el orden, conservados por algún tiempo, harán por sí solos todo lo que resta.

[37] Terán, 1997: 1260.
[38] Véase Barreda, 1867: 76.

> Conciudadanos: que en lo de adelante sea nuestra divisa *libertad, orden* y *progreso*; la libertad como *medio*; el orden como *base* y el progreso como *fin*; triple lema simbolizado en el triple colorido de nuestro hermoso pabellón nacional, de ese pabellón que en 1821 fue en manos de Guerrero e Iturbide el emblema santo de nuestra independencia; y que, empuñado por Zaragoza el 5 de mayo de 1862, aseguró el porvenir de América y del mundo, salvando las instituciones republicanas.[39]

El lema bajo el cual debía avanzar la sociedad mexicana debía ser entonces: *Libertad, Orden* y *Progreso*. Para Barreda de libertad había sido conquistada ya, de modo que la tarea a futuro era la de alcanzar el orden y el progreso. Ello no se esperaba de una revolución política, pues esta ya había tenido lugar. La única revolución posible para Barreda era entonces una de carácter intelectual vinculada a la libertad de conciencia, de opinión y de discusión que permitiera el debate entre todas las ideas. Una libertad así era posible solamente dentro de un régimen político basado en el orden el cual, a su vez, era el mejor medio para garantizar a la propia libertad. La vía para el progreso sobre la base de la libertad y el orden estaba así abierta y solamente a través de ella se podía garantizar la civilización de un país como México.

Entre los discípulos de Gabino Barreda que recibieron la influencia del pensamiento positivista y contribuyeron a difundirlo e incluso a traducirlo en políticas públicas desde las más altas esferas del Estado, se encontraban, entre otros, Manuel Flores, José Yves Limantour —secretario de Hacienda y Crédito Público bajo el porfiriato— Miguel Covarrubias, etc. A ellos, alumnos directos de Barreda, se sumarían otros influidos indirectamente por él como Francisco y José Díaz Covarrubias, Francisco Bulnes, Jacinto Pallares y, sobre todo, Justo Sierra (1848-1912).[40]

[39] Barreda, 1867: 109.

[40] Véase José Fuentes Mares, en Barreda, 1941: XXVII-XXVIII. Véase también Raat, 1975: 37-38. Vuelvo a Sierra más adelante.

Como bien lo ha señalado William D. Raat, el papel del positivismo no se limitó solamente a los cursos y discusiones mantenidas en el interior de la Escuela Nacional Preparatoria. Ahí se llevaban, en efecto, discusiones sobre la reforma educativa de Barreda y sobre el currículum introducido por ella. Fue ahí también que se organizó la primera sociedad positivista en México fundada por el propio Barreda el 14 de febrero de 1877: la Sociedad Metodófila Gabino Barreda cuyas discusiones giraron inicialmente en torno a la validez de la teoría de la evolución de Darwin, para, posteriormente, ampliarse en dirección a un debate en torno a cuestiones ya no solamente de carácter científico, sino también económico, social y político que se buscaba esclarecer con ayuda del método positivista inspirado en Comte, lo mismo que en Darwin y en Spencer. Las discusiones de periodicidad semanal en el interior de esta Sociedad fueron acompañadas de una actividad de publicación de algunos de los trabajos de sus miembros en los llamados *Anales de la Sociedad Metodófila*.[41] Años más tarde, durante la última década del siglo XIX, los positivistas ortodoxos mexicanos aglutinados en torno a las figuras de Porfirio Parra y Agustín Aragón constituyeron la primera organización positivista ortodoxa de México: la Sociedad Positivista que tuvo precisamente a Parra como su primer director en 1900. Agustín Aragón, por su parte, se convirtió en el principal impulsor de la *Revista Positivista* (1901-1914) que aparecía con el lema *Orden* y *Progreso* inscrito en su primera página con lo que expresaba en forma clara una propuesta política: el orden como base necesaria de la actividad cuyo fin no era otro sino el progreso. El programa de la revista se vinculaba filosóficamente a la vertiente ortodoxa del positivismo defendida por Laffite-Corra en Francia y por Beesly-Harrison en Inglaterra que aceptaban la "Religión de la humanidad" y la filosofía científica de Comte. Los temas clásicos del positivismo se discutían en esta revista, fueran los de la clasificación de la ciencia, los relativos a la ley de los tres estados, a la ética y a la política positivas o a la Religión de la humanidad.

[41] Véase Raat, 1975: 55 y ss.

Como una ideología formalmente bien organizada, el positivismo desempeñó un papel más bien modesto entre 1876 y 1888 y su órgano de propaganda más amplio era casi exclusivamente el periódico *La Libertad* que se publicó solamente de 1878 a 1884 y que no era estrictamente positivista sino más bien, como lo afirma Raat, cientificista.[42] La posición política de sus editores había sido tomada de la versión del positivismo ofrecida por el ya mencionado Littré en la línea de un "conservadurismo progresista y gradual". Sin embargo, como ya lo observa Raat,

> ... no era el objeto de ese diario la defensa de una ideología o sistema filosófico se ocupaba principalmente de cuestiones políticas inmediatas y de corto alcance. Pugnaba por medidas como la del libre comercio, la elección de Manuel González cuando esta se planteó, o la de ciertos candidatos al Congreso. No pretendía introducir el Estado positivista esbozado en la teoría de Comte.[43]

El positivismo tuvo una influencia duradera y efectiva más bien a través de su penetración en el sistema educativo —especialmente en el de la Ciudad de México— y de la reforma que en él operó Barreda. Fue especialmente en este punto en donde surgieron los debates entre los partidarios del positivismo y sus críticos. Justo Sierra, su hermano Santiago y Telésforo García asumieron el papel de ideólogos políticos de *La Libertad*. Porfirio Parra, en cambio, asumió el papel de defensor de la educación positivista y de la reforma introducida por Gabino Barreda. Fue, sin embargo, la figura de Justo Sierra la que tuvo un papel especialmente relevante en este proceso.

[42] Véase Raat, 1975: 67. Para esto y para lo que a continuación sigue, véase Raat, 1975: 70 y ss. Entre los que eran acaso los tres periódicos más importantes de la época que va de 1878 a 1910, a saber: *La Libertad, El Universal* y *El Imparcial*, fue el primero de ellos el más vinculado al positivismo. Fundado en 1878 por Telésforo García y Justo Sierra y publicado hasta 1884, *La Libertad* mantuvo una posición conservadora moderada, promoviendo la reforma social, aunque siempre en el marco del orden y sin violentar la paz social. Véase González Navarro, 1973 y Raat, 1975.

[43] Raat, 1975: 70-71.

JUSTO SIERRA (1848-1912) realizó sus primeros estudios en Campeche y los continuó posteriormente en Mérida. Con apenas 12 años falleció su padre por lo que debió trasladarse a la Ciudad de México para internarse en el Liceo Franco-Mexicano y, posteriormente, ingresar al Colegio de san Ildefonso para estudiar la carrera de abogado que concluyó en el año de 1871. En el año de 1868, Sierra publica sus primeras obras en *El Monitor Republicano*, *El Renacimiento*, *El Domingo* y *El Siglo XIX*. Posteriormente, colaboró en *La Tribuna*, *La Libertad*, *El Federalista* y en la *Revista Azul*. En 1874, siendo secretario de la Suprema Corte de Justicia, se casó con Luz Mayora y Carpio y tuvo que abandonar la Ciudad de México debido a un levantamiento encabezado por Porfirio Díaz. Regresó a la capital del país en 1877 para continuar con su profesión de abogado y se convirtió en profesor de la Escuela Nacional Preparatoria institución de la que se convertiría en director. En 1900 el gobierno de la República lo nombra jefe de la Delegación Mexicana ante el Congreso Social y Económico Hispanoamericano que tuvo lugar en Madrid y, al año siguiente, vuelve a México para ocupar el cargo de subsecretario de Instrucción Pública. En el periodo que va de 1905 a 1911 Sierra se desempeña como ministro de Educación Pública y Bellas Artes, desde donde realizó una actividad fundamental, prolongando y radicalizando la labor que había sido desarrollada anteriormente por Gabino Barreda en la Escuela Nacional Preparatoria, organizando, además, la enseñanza desde los jardines de niños hasta las facultades de estudios superiores y participando en la fundación de la Universidad Nacional, en 1910.

Los lineamientos centrales del positivismo de Sierra se expresaron en la concepción de la edición de la obra colectiva *México, su evolución social* (1900-1902) organizada por el propio Sierra quien se encargó, además, de la parte correspondiente a la historia política que sería conocida posteriormente con el título *Evolución política del pueblo mexicano*. Es en ella que Sierra expresa su comprensión de la sociedad como un organismo que crece y se transforma dotado de una fuerza vital que dirige su proceso evolutivo. De este modo, Sierra enlazaba el ideario de Comte con el pensamiento de Spencer

como una filosofía capaz de posibilitar una regeneración social, retomando de este último la concepción de la sociedad como organismo que se encontraba sujeto a leyes necesarias de la evolución que se presentaban tanto en dirección de la creciente integración como en un proceso de constante diferenciación que conducía desde lo homogéneo hacia lo heterogéneo, de lo incoherente a lo coherente, de lo indefinido a lo definido. Así, siguiendo a Spencer, Sierra señalaría lo siguiente:

> Colonización, brazos y capitales para explotar nuestra gran riqueza, vías de comunicación para hacerla circular, tal era el desiderátum social; se trataba de que la República pasase... de la era *militar* a la era *industrial*; y pasase aceleradamente, porque el gigante que crecía a nuestro lado y que cada vez se aproximaba más a nosotros, a consecuencia del auge fabril y agrícola de sus Estados fronterizos y al incremento de sus vías férreas, tendería a absorbernos y disolvernos si nos encontraba débiles.[44]

Posteriormente, Sierra y sus colaboradores en el ya mencionado periódico *La Libertad* (1874-1884) desarrollaron el concepto de una "política científica" insistiendo en que la ciencia podría y debía conducir a los políticos nacionales para salir finalmente de la anarquía y las revoluciones que habían caracterizado la historia del país en las décadas anteriores. El caso de Sierra es, sin embargo, aún más interesante porque fue él quien comenzaría a formular ciertas dudas de que el progreso estuviera materializado en el régimen de Porfirio Díaz y, contrariamente a los positivistas más extremos, defendió la presencia de la filosofía tradicional y de la metafísica en el plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria. Es en este sentido que ya hacia 1895, como lo recuerda Raat, señaló la singular paradoja de que el positivismo, al mismo tiempo que combatía radicalmente a la metafísica, se había convertido él mismo en una suerte de esquema metafísico en el que la materia en movimiento parecía

[44] Sierra, 1940: 265.

constituir la única realidad transformándose de este modo en un dogma similar a aquellos que él mismo había buscado combatir. Había que asumir por ello la herencia metodológica del positivismo y su énfasis en el papel que desempeñaba la ciencia en el mundo moderno, en la sociedad, en la política y en la educación. No obstante, al mismo tiempo, había que hacer un espacio al idealismo para, con él, hacer un sitio a la esperanza. Fue en este sentido que, como secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, pronunció un discurso nada menos que en la Escuela Nacional Preparatoria, el bastión del positivismo en México, en el que defendería el estudio de la historia de la metafísica para, posteriormente, ya en 1910, plantear abiertamente la necesidad de que en la Escuela Nacional Preparatoria se enseñaran otras concepciones filosóficas distintas a la del positivismo.[45] Con ello se delineaba ya la crítica al positivismo.

* * *

El positivismo mantuvo en México, por otra parte, una relación ambigua con la tradición liberal. En efecto, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, había tenido lugar una intensa recepción y creciente influjo del liberalismo en el horizonte político y cultural de América Latina.[46] Es en este periodo que se aprecia el surgimiento de un sistema de instituciones republicanas, constitucionales y representativas en varios países del continente que parecían haber superado las estructuras tradicionales antaño persistentes caracterizadas por la presencia de caudillos regionales y sistemas de poder locales. El ideario liberal había penetrado también en la organización social y en la educación en el marco de un proceso de modernización que había traído consigo también el desarrollo del mercado y de los centros urbanos. Podría decirse incluso que el pensamiento liberal europeo había experimentado en América Latina modifi-

[45] Véase Raat, 1975: 137 y ss.

[46] Véase, por ejemplo, Vázquez de Knauth, 1999 y Fernández Sebastián, 2009.

caciones que hicieron de él algo más que una mera imitación.[47] Así, a pesar de su relación en ocasiones ambivalente con Europa, los exponentes latinoamericanos del liberalismo estaban convencidos de que la civilización latinoamericana se localizaba —tanto por su origen como por su ideario y orientación— en el interior de la tradición europea y los ideales que los animaban se inscribía en la vertiente abierta tanto por la Revolución francesa como por la independencia de los Estados Unidos. Sin embargo, como bien lo apunta el propio Hale, justamente en el momento en que parecía delinearse un consenso favorable en torno al liberalismo en América Latina, se produjo una ruptura en el orden liberal en cuatro de las principales naciones de América Latina: Argentina, Brasil, Chile y México. En efecto, poco a poco comenzó a manifestarse un conflicto entre la naciente tradición de Liberalismo clásico, por un lado, y la así denominada "política científica", por el otro.[48] Estos conflictos se expresan en una serie de acontecimientos políticos análogos que tienen lugar en estos países durante el periodo 1889-1893. En todos los casos se trataba de un conflicto que concernía a los límites y a la resistencia ante un líder autoritario —que incluso podía ser modernizador— cuya legitimidad se cuestionaba desde el horizonte de principios constitucionales. Sin embargo, los exponentes del positivismo no fueron capaces de desarrollar en todos los casos una crítica al autoritarismo político y, en forma acaso paradójica, su ideal de una política científica sirvió más bien, por el contrario, para legitimar gobiernos autoritarios que fueran capaces —como el de México durante el periodo de Porfirio Díaz (1876-1880 y 1884-1911)— de garantizar una paz social aun sobre la base de un régimen autoritario en una sociedad profundamente desigual e injusta. Así, en forma por demás paradójica, la intención emancipadora del positivismo terminó vinculándose en México a un proyecto político de carácter autoritario. En efecto, durante el gobierno de Porfirio Díaz el positivismo pasó a convertirse en una suerte de

[47] Véase Hale, 1972.
[48] Hale, 1984-1995: 16.

filosofía oficial del régimen —y en este punto han insistido especialmente los trabajos desarrollados por Leopoldo Zea— convirtiendo la divisa positivista de *Orden* y *Progreso* en una base para la legitimación política y cultural de un gobierno dictatorial que habría de ser derrocado por la Revolución mexicana en 1910. La libertad individual se limitaba así por el progreso y, sobre todo, por el orden, cuya preservación se consideraba como la tarea central del Estado. Con ello se delineaba un eje de tensión entre el ideario del liberalismo, por un lado, y la así denominada "política científica", por el otro. Así, Justo Sierra reconocería que la paz efectiva había sido conquistada por medio de la "vigorización de la autoridad" que ahora, según él, debía ser complementada con la libertad. De este modo, hacia mediados de los años noventa Sierra parecía haber reconocido la necesidad de limitar al poder presidencial a través de reformas constitucionales específicas. Fue precisamente en el marco de este debate que los adversarios de Sierra comenzaron a denominar al grupo de este como el grupo de "Los Científicos".[49] No debe olvidarse en este sentido que la denominada " política científica" llevó a algunos de sus defensores como a Francisco G. Cosmes (1850-1907) a exigir abiertamente desde las páginas del periódico *La Libertad* un gobierno autoritario. Es así que se ponía en cuestión el logro de los derechos de la tradición liberal —que, se pensaba, no habían conducido más que al desorden— y se proponía ahora ensayar "... un poco de tiranía, pero tiranía honrada, a ver qué resultados produce".[50] Este periódico comenzó así a denominarse a sí mismo "liberal-conservador", a publicar ensayos de Littré y, al mismo tiempo, a demandar reformas a la Constitución, particularmente una que prolongara el mandato presidencial y fortaleciera al poder administrativo.[51] No obstante, la cesura revolucionaria de

[49] Véase al respecto González y González, 1976.

[50] *La Libertad*, 4 de septiembre 1878.

[51] Hubo, sin embargo, posiciones más sutiles y diferenciadas como la del jurista Emilio Rabasa (1856-1930). En efecto, aunque en él se advierte también la influencia de la "política científica" expresada ya desde sus obras tempranas como *La Libertad* (1878) y que alcanzara su culminación en *La Constitución y la*

1910 llevaría a muchos de los positivistas y a algunos de sus órganos a repensar su relación con el orden —en este caso, con el orden político porfirista—. Algunos se habrían de expresar a favor de él; otros, en cambio —por ejemplo, la propia *Revista Positivista*— buscarían establecer la diferencia entre el "verdadero positivismo" y sus inadecuadas expresiones en regímenes como el de Díaz, cuyos problemas habían conducido al país por la senda de la Revolución iniciada en 1910.[52]

dictadura (1912), en su reflexión aparecen también análisis mesurados de los problemas planteados por la Constitución de 1857. Así, para Rabasa, el derecho escrito estaba caracterizado por una debilidad incurable al haber restringido severamente la autoridad presidencial —y el resultado de ello fueron, según Rabasa, tanto la dictadura de Benito Juárez como la de Porfirio Díaz—. Rabasa sostenía así que los dictadores habían concluido su tarea en México y ahora debía seguir una "etapa constitucional". Siguiendo en este punto a Justo Sierra, Rabasa expresaría así su convicción de que la tarea política de México en aquel momento era la de armonizar la Constitución escrita y la Constitución real, fortalecer el dominio de las instituciones libertades políticas en el marco de una administración central fuerte y eficaz (Rabasa, 1956: 244-246).

[52] Véase Raat, 1975: 59.

II
La crítica al positivismo: el "Ateneo de la Juventud"

La recepción y desarrollo del positivismo se inscriben, como ya se ha señalado en el capítulo anterior, en el marco de una tentativa por romper con el pasado colonial ibérico, superar el atraso feudal y la herencia clerical para así colocar las bases para el progreso económico, social y político a partir del desarrollo de la ciencia, de la técnica, de la economía de mercado y de un marco jurídico, político e institucional que pudiera garantizar la modernización de los países de la región y su inserción en el orden mundial. La vía regia para la realización de un proyecto semejante era, como ya se ha dicho, la educación. No es posible negar ciertos logros que el ideario positivista trajo consigo: su insistencia en el desarrollo de la ciencia y en la fundamentación de la política y de las convicciones morales a partir de ella contribuyeron a remover los prejuicios religiosos que, especialmente en el ámbito de la política y, en general, del orden de legitimaciones tradicionales en el interior de sociedades atrasadas, tenían todavía una gran fuerza.

El ideario positivista parecía, pues, acorde con la expansión económica de América Latina en el periodo de 1870 a 1914, expansión propiciada por el sector orientado a la exportación y por la demanda generada en las economías de los países más avanzados. No obstante, al mismo tiempo, este mismo desarrollo trajo como consecuencia un desarrollo desigual tanto entre los países de la región como en el interior de cada uno de ellos. De este modo, comenzó a surgir una diferenciación entre diversas regiones y países

del hemisferio que se reprodujo hacia el interior de cada país. Así, ya en la primera década del siglo xx los contrastes económicos en América Latina eran mucho más acentuados que en el medio siglo inmediatamente anterior. El progreso económico alcanzado no había podido repartir sus beneficios de modo uniforme ni entre todos los países de la región ni tampoco al interior de la población de cada uno de ellos. El balance parecía ser así el siguiente: el desarrollo de la economía de mercado y de la industrialización por cuyo impulso se había afanado el proyecto positivista no trajeron consigo un bienestar social para amplias capas de la población que continuaban excluidas de los reducidos beneficios del orden y progreso propalados por los positivistas. Al mismo tiempo, se patentizaban las insuficiencias de una comprensión de la política que, como la del positivismo, parecía comprender a esta como algo accesible solamente a los expertos y técnicos desentendidos en último análisis de las crecientes demandas de justicia social y de democracia que poco a poco fueron planteadas en el marco de luchas indígenas, obreras y campesinas en los países de la región. Así, por ejemplo, en Perú, la reacción y crítica frente al positivismo se asocia al nombre de Alejandro O'Deústua (1849-1945) quien, bajo el influjo ya no de Comte y Spencer, sino más bien de Kant, Krause y Bergson, buscará destacar ahora las dimensiones metafísica y estética de la existencia para oponerlas a una visión estrictamente económica que reducía todo a la mera utilidad. Sin embargo, será posteriormente en reflexiones como las desarrolladas por Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) y, sobre todo, por José Carlos Mariátegui (1894-1930), donde se destacará una de las insuficiencias básicas —acaso la central— del positivismo: su escasa atención al problema de la justicia y de la desigualdad económica y social en América Latina que requerían ahora de un movimiento de liberación continental para el mundo "indoamericano" en su totalidad (Haya de la Torre) o bien de un cuidadoso análisis de la situación del indígena y de la tenencia de la tierra que subrayara la necesidad de resolver los problemas endémicos de América Latina desde una perspectiva específicamente socialista (Mariátegui). En forma similar a la de Perú,

en Argentina, por citar otro ejemplo, Alejandro Korn (1860-1936) criticará el concepto de *progreso* defendido tanto por el positivismo como por el utilitarismo por reducirse ante todo al desarrollo económico y técnico, dejando de lado el progreso cultural y moral de la sociedad. Los principios provenientes del positivismo y del utilitarismo serán así criticados por Korn desde una perspectiva moral que remite a principios provenientes de la voluntad y de la libertad.[1] Esta actitud crítica frente al positivismo será desarrollada posteriormente por Francisco Romero (1891-1962) bajo la forma de una crítica a las pretensiones absolutas de la razón, vinculada, además, con una crítica al empirismo y a la visión mecanicista del mundo.[2] Los nombres de Comte y Spencer serán ahora reemplazados por los de Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Émile Boutroux (1845-1921) y Henri Bergson (1859-1941). A continuación, nos referiremos brevemente a ellos para poder comprender mejor su relevancia en la crítica que se realizó al positivismo en América Latina en general y en México en particular.

* * *

Arthur Schopenhauer (1788-1860) obtuvo su doctorado en filosofía con su escrito *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813). En él Schopenhauer se ocupa de una fundamentación del conocimiento, esto es del principio conforme al cual se organiza la experiencia tanto de los objetos externos como de los objetos internos al igual que de las relaciones espaciales y temporales, a saber, el principio de razón suficiente. En efecto, de acuerdo con Schopenhauer, y en este punto él sigue a Kant al mismo tiempo que trata ir más allá de él, hace del principio de razón suficiente el principio que puede explicar las relaciones de sucesión, las relaciones causales al igual que a las formas mismas de la intuición del espacio y el

[1] Debe destacarse en este punto que, bajo la dirección de Korn, se creó en 1929, en Buenos Aires, la Sociedad Kantiana, una de las primeras de su género en América Latina.

[2] Véase especialmente Romero, 1952.

tiempo. De acuerdo con este planteamiento, el principio de razón suficiente se aplicaría a cuatro clases de objetos y aparecería por ello en cuatro figuras distintas, a saber: *1)* a las representaciones empíricas y dadas en la intuición del mundo de los sentidos a las que corresponde la ley de la causalidad como una de las figuras con las que aparece el principio de razón suficiente como principio de razón suficiente del devenir; *2)* a los conceptos que aparecen articulados en el orden de los juicios corresponde, según Schopenhauer, una segunda configuración del principio de razón suficiente como principio de razón suficiente del conocer; *3)* a las formas *a priori* de la intuición del espacio y el tiempo corresponde el principio de razón suficiente en su configuración de principio de razón suficiente del ser y, finalmente, *4)* a la voluntad como objeto inmediato del sentido interno del sujeto se vincula el principio de razón suficiente como ley de la motivación. Todavía en el momento de redacción de esta obra Schopenhauer se encontraba bajo el poderoso influjo de la filosofía kantiana e imbuido por la preocupación de ofrecer un fundamento sólido al conocimiento y a la experiencia. Sin embargo, ya en esta misma obra se advierte el modo en que el principio de razón suficiente se ve conducido hasta su propio límite. Este límite está dado por una voluntad insondable e imposible de ser fundamentada racionalmente. Es la reflexión en torno a esta voluntad la que se encontrará en el centro de la obra posterior de Schopenhauer, considerada su obra fundamental: *El mundo como voluntad y representación* (1818).

En este libro se ofrece una reflexión filosófica sobre el mundo en dos dimensiones: por un lado, como su título lo indica el mundo se analiza como *representación (Vorstellung)* delineando con ello el tema central de la primera parte en la que se expone una consideración del mundo estructurado conforme al principio de razón suficiente. Es, sin embargo, en la otra dimensión desde la cual Schopenhauer analiza el mundo, a saber: la del mundo como *voluntad (Wille)*, donde aparece en forma más clara la originalidad de su pensamiento de y su novedad. En efecto, la otra determinación del mundo, esto es, la del mundo como *voluntad*, que es el tema de

la segunda parte de esta obra, se ocupa de lo que Schopenhauer denomina la esencia más íntima de todo lo que existe, esto es de la cosa en sí que es, para él, el sustrato metafísico de los fenómenos que aparece como fundamento del mundo en general: se trata de la voluntad que no aparece fenoménicamente como tal pero que, no obstante, se exterioriza en los fenómenos y, de ese modo, constituye la esencia del mundo y de aquello que Kant había denominado cosa en sí. Empero, a diferencia de Kant, Schopenhauer piensa que esta cosa en sí es accesible en la experiencia que tenemos de nosotros mismos, o, más exactamente en la experiencia de nosotros mismos como cuerpo, como el cuerpo que se nos presenta de forma inmediata y que es designado en forma también inmediata por la palabra voluntad. Así, todo verdadero acto de la voluntad es a la vez en forma indefectible también un movimiento del propio cuerpo. Los movimientos corporales, y los fenómenos de la naturaleza tanto de la inorgánica como de la orgánica hasta llegar al nivel más alto que es el del ser humano y su intelecto son, desde esta perspectiva distintas manifestaciones de una y la misma voluntad. La razón, y esto es decisivo, aparece entonces como subordinada a la voluntad y, más precisamente a una voluntad que trata de someterlo todo a su movimiento que es, en último análisis, un movimiento que apunta a su propia autodestrucción. Puede decirse en un cierto sentido que todos los esfuerzos filosóficos de Schopenhauer se dirigen a tratar de esclarecer las vías de supresión de esta dinámica autodestructora de la voluntad, vías que él ve en tres direcciones, a saber: la del arte, la de la compasión y, finalmente, la de la resignación.

La recepción de Schopenhauer en el ámbito iberoamericano tuvo lugar en forma indirecta a través de la recepción francesa. Ella comenzó hacia el año 1870 cuando comienza a ser citado en forma expresa por autores franceses.[3] En 1874 Théodule Ribot, considerado fundador de la psicología experimental en Francia, publicó un estudio introductorio a la filosofía de Schopenhauer con el título *La*

[3] Véase Schubbe y Koßler, 2014.

filosofía de Schopenhauer. En él, Ribot presenta a Schopenhauer básicamente como un psicólogo que ha tenido el mérito de colocar el concepto de "fuerza" *(Kraft)* en el centro de la filosofía moderna como un concepto que representa una suerte de punto intermedio entre lo físico y lo psíquico. Sin embargo, fue hasta la década siguiente que Schopenhauer comenzó a aumentar su influencia en la cultura francesa. Ella fue especialmente poderosa entre los escritores y artistas y se dio en forma indirecta a través de la recepción de la música de Wagner a quien Baudelaire defendió y contribuyó a difundir en el ámbito francés. Pueden citarse a este respecto algunas obras de Émile Zola (por ejemplo, *La alegría de vivir)* y de Joris-Karl Huysmans (especialmente *À Rebours*), ambas aparecidas en 1884. A esa recepción en el ámbito de la literatura y del arte, siguió una recepción en el ámbito de la filosofía con la publicación de importantes estudios dedicados a Schopenhauer como los de Charles Renouvier (1880 y 1882) en los que se colocaba el centro en la que se consideraba la idea nuclear de Schopenhauer, a saber: concebir a la vida y a la voluntad como una suerte de fuerza cosmológica y a la razón como una expresión de la voluntad, todo ello enlazado con una moral vinculada a la noción central de *compasión [Mitleid]*.

Por lo que se refiere a Friedrich Nietzsche, puede decirse que su influencia fue inmensa y, sin duda, no puede ser restringida exclusivamente al ámbito de la filosofía. El espectro de su irradiación alcanzó especialmente al arte. Se ha señalado así su influjo sobre el expresionismo, el cubismo y el futurismo, por no mencionar aquel que ejerciera sobre la música —desde Richard Wagner hasta Gustav Mahler—. Sin embargo, entre las artes, su influencia más persistente fue en la literatura. En Alemania se han reconocido sus claras huellas en Hugo von Hoffmansthal, Rainer Maria Rilke, Arthur Schnitzler, Stefan George, Heinrich y Thomas Mann o Gottfried Benn.[4] Sea el carácter fascinante de su estilo literario, sea la radicalidad con la que plantea su crítica o sea la vehemencia con la

[4] Gottfried Benn subrayaría al respecto, en 1952, que Nietzsche fue "la más grande conmoción (*die größte Erschütterung*) que alguna vez tuvo lugar en Alemania" (véase Hillebrand, 1978).

que insiste en practicar una ruptura con la tradición, lo cierto es que la figura de Nietzsche se delinea con singular fuerza en el horizonte intelectual desde finales del siglo anterior.[5]

Es preciso centrarnos en la recepción e influencia de la filosofía de Nietzsche en Iberoamérica.[6] La ocupación con Nietzsche en el ámbito iberoamericano se remonta a los inicios de este siglo, escribía Udo Rukser en 1962 y aún no cesa hoy en día.[7] A lo largo de los años ha conocido épocas de gran auge. Inicia en España ya en el siglo XX en un momento especialmente dramático. Udo Rukser ha situado esta recepción de Nietzsche sobre el trasfondo de una "crisis del mundo latino".[8] En efecto, desde finales del siglo XIX, tanto en España como en los países iberoamericanos se inicia una época de rechazo a una tradición que se había petrificado así como un esfuerzo por desarrollar una relación directa con la modernidad política y estética de Europa occidental. En España, tras un largo periodo de encierro, se debatía la inserción de ese país en la modernidad europea. Este proceso —para el que se proponía la denominación genérica de "europeización"— se desarrolla en el interior tanto de confrontaciones sociales y políticas como de debates culturales y literarios. Ortega y Gasset resumía el ambiente de la época de la siguiente manera:

[5] En el ámbito filosófico se ha subrayado que en el momento en que el neokantismo era prácticamente la filosofía dominante en las universidades alemanas, Nietzsche era relegado al plano de una figura más bien marginal. Esta situación no cambiaría con el advenimiento de la fenomenología. Sería hasta los años veinte, paralelamente al descubrimiento de Kierkegaard y a la extensión de la fenomenología en dirección de preguntas religiosas, antropológicas y existenciales que la silueta de Nietzsche comenzaría a delinearse con claridad en el horizonte filosófico. Se advierte así su presencia en la *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) de Karl Jaspers lo mismo que en las *Marburger Vorlesungen* que Martin Heidegger impartiera en los años veinte.

[6] Volveremos más adelante a Nietzsche en el marco de su recepción reciente en la filosofía mexicana (véase capítulo x, p. 712 de este libro).

[7] Véase Rukser, 1962.

[8] Tal es el título del parágrafo que se encuentra al inicio del primer capítulo de su obra: Véase *Nietzsche in der Hispania* (Rukser, 1962).

> Perdióse en la Restauración la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo. Se embotó el órgano encargado de temblar ante la genialidad transéunte. Fue, como Nietzsche diría, una etapa de perversión en los instintos valoradores. Lo grande no se sentía como grande; lo puro no sobrecogía los corazones; la calidad de la perfección y excelsitud era invisible para aquellos hombres, como un rayo ultravioleta. Y fatalmente lo mediocre y liviano pareció aumentar su densidad.[9]

La situación filosófica en España se encontraba caracterizada en aquel momento por la persistencia de la tradición escolástica, por la presencia más o menos importante del krausismo y por cierta recepción del viejo positivismo.[10] La recepción de Nietzsche en España fue especialmente intensa en el periodo que abarca de 1898 a 1914 y debe ser entendida ante todo como un resultado de la actividad de la "Generación del 98".[11] Esta recepción habrá de continuar

[9] Ortega y Gasset, 1914: 339.

[10] Manuel García Morente ha señalado a este respecto que en aquel momento no había filosofía en una España caracterizada por la presencia de "epígonos mediocres de la escolástica", residuos del positivismo y la niebla mística del krausismo que, en conjunto, habían separado al pensamiento español del pensamiento de Europa central marginando a esta nación del movimiento filosófico de la época (véase García Morente, 1945: 201). En forma análoga se expresa Pedro Laín Entralgo cuando señala que desde Francisco Suárez hasta el siglo xx, España no había hecho ninguna contribución original a la filosofía (véase Laín Entralgo, 1958: 194). Especialmente el krausismo merece ser destacado en este punto. Llegado a España por la mediación de Julián Sanz del Río (1814-1869) quien, enviado por el gobierno español a Heidelberg con el propósito de estudiar filosofía, conociera a través de Karl Roeder la filosofía de un pensador influido por Schelling y hoy prácticamente olvidado fuera del ámbito en lengua española: Carl Christian Friedrich Krause, cuya filosofía ejercería una gran influencia en España. El krausismo se convirtió en España en un serio oponente de la Restauración y de la ortodoxia que suministró, no tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la educación y la pedagogía, un poderoso impulso en dirección de una reforma. Quizá haya sido justamente a través del krausismo que se inició el conocimiento y la ocupación con la filosofía alemana en la España de la época.

[11] Se ha insistido en la importancia de actividad de estos intelectuales no solamente para la recepción y discusión de la filosofía europea moderna en España, sino también en Latinoamérica (véase Ortega y Gasset, 1958: 37).

en los años siguientes y alcanzará un punto culminante en los años treinta, nuevamente en virtud de los esfuerzos de Ortega. En el periodo abierto por la Guerra Civil, el interés por Nietzsche decrecerá y es precisamente en ese momento que empezará a cobrar vigor y profundidad en América Latina.

Como lo ha destacado a este respecto el ya mencionado Udo Rukser, la quiebra del positivismo colocó a toda una generación de pensadores frente al problema del nihilismo. No obstante, al mismo tiempo, se advertía la necesidad de una reorientación de la conciencia.[12] El positivismo francés había coadyuvado a diluir los restos de la escolástica, permitiendo un examen sin prejuicios de cuestiones científicas y filosóficas que antes habían estado determinadas por la teología. Hacia fin de siglo, sin embargo, la situación se había modificado. El positivismo empezaba a ser objeto de serios cuestionamientos al tiempo en que comenzaban a insinuarse nuevos problemas y nuevas corrientes filosóficas para pensar los mismos. La filosofía de Henri Bergson comenzó a ser discutida con gran entusiasmo en esta época. Es en este contexto que Nietzsche empieza a ser recibido y discutido en el medio intelectual mexicano.[13] Su recepción de Nietzsche se dio inicialmente en la literatura.[14] Alfonso Reyes expresó el ambiente intelectual de esta época en *Pasado inmediato* cuando señaló, al referirse a la Generación del Centenario, lo siguiente:

[12] Véase Rukser, 1962.

[13] En este punto es preciso destacar la enorme importancia que la Biblioteca Sempere de Valencia desempeñó no solamente en la difusión de la filosofía Nietzsche, sino de todo el pensamiento filosófico europeo. Se ha señalado a este respecto la enorme inyección intelectual que significó esta labor editorial en América Latina gracias a la cual se dieron a conocer por vez primera en lengua española autores como Nietzsche, Schopenhauer, Stirner, Marx y Engels (véase Rukser, 1962: 41).

[14] Rukser dice en este sentido que el primer latinoamericano que escribiera sobre Nietzsche no fue otro que Rubén Darío en un trabajo titulado "Filósofos finiseculares", en el marco de una serie de artículos aparecidos bajo el título general "Los raros" en el periódico bonaerense *La Nación*, el 2 de abril de 1894.

> El positivismo mexicano se había convertido en rutina pedagógica y perdía crédito a nuestros ojos. Nuevos vientos nos llegaban de Europa. Sabíamos que la Matemática clásica vacilaba, y la Física ya no se guardaba muy bien de la Metafísica. Lamentábamos la paulatina decadencia de las humanidades en nuestros programas de estudio. Dudábamos de la ciencia de los maestros demasiado brillantes y oratorios que habían educado a la inmediata generación anterior. Sorprendíamos los constantes flaqueos de cultura en los escritores modernistas que nos habían precedido, y los académicos, más viejos, no podían ya contentarnos. Nietzsche nos aconsejaba la vida heroica, pero nos cerraba las fuentes de la caridad.[15]

A la influencia de Schopenhauer y Nietzsche se sumaría también la del filósofo francés Henri Bergson (1859-1941).[16] Bergson fue recibido en forma especialmente intensa en toda América Latina cuyos intelectuales vieron en su "filosofía vitalista" una guía para realizar una crítica al positivismo imperante en esta región del mundo. En efecto, ya en su primer libro que llevaba por título *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), Bergson había procedido a realizar una crítica con la llamada psicología de la asociación que entonces se desarrollaba para convertirse en una ciencia empírica paradigmática. Bergson descubrió en el flujo de la vida interna lo que él denomina la *durée* (duración) que comprendió como la forma que asume la sucesión de los acontecimientos de la conciencia cuando el yo se entrega sin más a la vida, esto es, cuando desiste de realizar una separación entre los datos de la conciencia del presente y los estados de la conciencia precedentes. En la obra de Bergson se enlazaban en forma indisoluble la reflexión filosófica y un impresionante material empírico y este entrelazamiento aparece nuevamente en su siguiente obra de importancia que apareció con el título *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (1896). En ella Bergson se propone ofrecer una

[15] Reyes, 1941: 199.

[16] Vuelvo nuevamente a la recepción de la filosofía de Nietzsche en México, ahora en la época actual, más adelante; véase capítulo x, p. 712 de este libro).

investigación sobre la relación entre el cuerpo y el espíritu procediendo a realizar una crítica al teorema científico de un paralelismo psicofísico. Para ello el filósofo francés remite a ejemplos empíricos de disfunciones de la memoria que aparecen en los casos de la amnesia y la afasia. Posteriormente, en esta misma tentativa de crítica a la psicología y, en general, a las ciencias experimentales, Bergson se dedicó a realizar una crítica a la biología, especialmente a las teorías de la evolución herederas de Darwin en una obra titulada *La evolución creadora* (1907). Con su obra Bergson ofreció a los intelectuales latinoamericanos los elementos para una crítica al positivismo y, en general, al cientificismo y al racionalismo imperantes en la filosofía continental y, por supuesto, también en la latinoamericana. El bergsonismo fue comprendido así por toda una generación a principios del siglo XX como una suerte de liberación respecto al cientificismo en general y al positivismo en particular, como una suerte de tabla de salvación de los seres humanos finitos frente a los embates de la racionalización y el positivismo cientificistas y los proyectos políticos y culturales asociados a este último.

* * *

Fue en el marco de la tradición inaugurada por el modernismo que la crítica al positivismo habría de desenvolverse en forma más precisa. En efecto, puede decirse que el año de 1888 marca el inicio del modernismo como una corriente literaria y filosófica en América Latina. Es en ese año que se publica el poemario *Azul* del poeta nicaragüense Rubén Darío (1867-1916). Fue en el marco del surgimiento, desarrollo e influjo del modernismo que se desarrolló una nueva comprensión de América Latina y una preocupación orientada a tratar de esclarecer su identidad. En el centro de este movimiento literario, filosófico y, en general, cultural se encontraba la tentativa de una renovación estética y de desarrollo de un pensamiento propio que debía estar articulado en un nuevo estilo lingüístico, específicamente latinoamericano, que debía abarcar tanto a la novela como a la poesía y al pensamiento en este continente.

De este modo, el modernismo latinoamericano se orientó ante todo por las tradiciones provenientes del simbolismo y del impresionismo francés y fue en este horizonte que desarrollaron su pensamiento y su obra autores como Rubén Darío (1867-1916), José Martí (1853-1895) y José Enrique Rodó (1871-1917). A ellos se sumaron Leopoldo Lugones en Argentina, Ricardo Jaimes Freyre en Bolivia, Júlio Herrera y Reissig en Uruguay, José Santos Chocano en Perú y Amado Nervo en México, entre otros.

El contexto histórico, social y político en el que debe ser comprendido el modernismo está dado por el proceso de independencia de Cuba, por el eco, acaso retardado, de la pérdida de buena parte del territorio de México a Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX y, ante todo, por el creciente influjo económico, político y cultural de los Estados Unidos en Latinoamérica. Podría decirse que todo ello condujo a una marcada crisis de identidad en Iberoamérica en el interior de la cual ella debía afanarse por encontrar su propia voz en el concierto internacional.

Fue, sin embargo, la obra de dos pensadores específicamente, a saber: José Martí y José Enrique Rodó, la que ejercería una poderosa influencia sobre los pensadores latinoamericanos y, en particular, sobre la filosofía latinoamericana. En efecto, José Martí, desarrolló un pensamiento en contra de la dominación colonial española. Después de una estancia en México y en Guatemala donde se desempeñó como periodista y profesor universitario, Martí fungió como corresponsal y vocero de la liberación e independencia de Cuba con respecto a España. Es así que en 1880 organizó un comité revolucionario cubano en Nueva York editando una revista denominada *Patria* (1892) que servía de centro de propagación de sus ideas independentistas. Es en ese sentido que en sus escritos *El presidio político en Cuba* (1871) y *La República española ante la Revolución cubana* (1871) Martí ofreció una aguda y radical crítica a la dominación española y a la injusticia social prevaleciente en Cuba. No obstante, acaso el ensayo más influyente de Martí fue el que llevó por título *Nuestra América* (1891) que apareció por vez primera en el periódico mexicano *El Partido Liberal*. Es ahí donde Martí ofreció una nueva

autocomprensión de América Latina instando a que esta parte del continente americano tomara una nueva conciencia de sí mismo y de su independencia económica, social, política y cultural en el mundo. En este ensayo, Martí llama a Latinoamérica a volver a sus propias raíces para, de ese modo, poder sentar las bases para un proyecto futuro de carácter utópico en donde se pudiera concebir a América Latina unida más allá de sus diferencias culturales, raciales y sociales, idea que había sido ya avanzada al inicio del siglo XIX por Simón Bolívar. Esta propuesta de emancipación en términos económicos, políticos y culturales estaba dirigida no sólo a la dominación española sino, cada vez más, a las pretensiones del poder de los Estados Unidos sobre esta región del mundo.

Las ideas de Martí encontrarán un eco y, al mismo tiempo, un desarrollo en el pensamiento de José Enrique Rodó, en quien la crítica al positivismo y las preocupaciones que inquietaban a los miembros de esta generación alcanzarán una presentación sistemática y dotada de una poderosa retórica literaria que habría de marcar a todos los pensadores latinoamericanos de la época. En efecto, en Rodó también se encontrará una crítica radical de la influencia de Estados Unidos sobre el resto del continente expresada ante todo en su célebre ensayo *Ariel* (1900). Influido por Ernest Renán, en esta obra publicada en Montevideo en 1900, Rodó, remitiendo a tres personajes del drama "La Tempestad (The Tempest, 1611)" de Shakespeare (a saber: Próspero, Ariel y Calibán), planteó una clara dicotomía entre una América anglosajona y materialista (representada por Calibán), por un lado, y una América latina cuya espiritualidad se expresaba ante todo en el ámbito ético y el estético (que aparecía simbólicamente bajo la figura de Ariel), por el otro.[17] Este ensayo de Rodó fue recibido en forma entusiasta en Latinoamérica y España y su crítica al impulso imitador de los modelos y discusiones anglosajones por parte de los intelectuales y políticos de América Latina —la llamada "nordomanía"— así como su defensa y exaltación de la latinidad en este continente marcó profundamente a

[17] Véase al respecto Rodríguez Monegal, 1986: 219-231.

varias generaciones de pensadores y escritores latinoamericanos. Los valores éticos y estéticos que caracterizan a Latinoamérica —y le otorgan su superioridad frente a la América anglosajona— son a los que el ensayista Rodó —bajo la figura de Próspero— apela al dirigirse a la juventud de América Latina. El déficit cultural y moral del positivismo intenta ser llenado así desde un horizonte de valores considerado como específicamente latinoamericano que se proyecta sobre el fondo de una oposición irreductible entre el mundo anglosajón —representado por los Estados Unidos— y el mundo latinoamericano: Ariel personificaba al continente y a la cultura latinoamericanas, caracterizadas por la belleza y por la potencia espiritual; por el contrario, Calibán, orientado ante todo de manera materialista, simboliza a los Estados Unidos. Ariel —y, con él, la cultura latinoamericana en su conjunto— expresa un ideal de formación cultural de carácter universal en el que se encarnan no sólo los principios de la antigua tradición grecolatina sino, al mismo tiempo, los ideales de una razón ilustrada que se dirige en contra del utilitarismo y del materialismo de Calibán. A través de estas dos figuras Rodó procedió entonces a realizar una crítica radical del utilitarismo y el materialismo que, en su opinión, caracterizaban a la cultura y al modo de vida norteamericanos. A ellos debía oponerse un mundo basado en los ideales de la razón, de la armonía y de la cultura inspirado, como ya se ha dicho, tanto en la tradición grecolatina, al igual que en lo mejor de la tradición ilustrada y, sobre todo, de las raíces propias de América Latina:

> ¿No la veréis vosotros, la América que nosotros soñamos; hospitalaria para las cosas del espíritu, y no tan sólo para las muchedumbres que se amparen a ella; pensadora, sin menoscabo de su aptitud para la acción; serena y firme a pesar de sus entusiasmos generosos; resplandeciente con el encanto de una seriedad temprana y suave, como la que realza la expresión de un rostro infantil cuando en él se revela, al través de la gracia intacta que fulgura, el pensamiento inquieto que despierta?... Pensad en ella a lo menos; el honor de vuestra historia futura depende de que tengáis

> constantemente ante los ojos del alma la visión de esa América regenerada, cerniéndose de lo alto sobre las realidades del presente, como en la nave gótica el vasto rosetón que arde en luz sobre lo austero de los muros sombríos.[18]

Con ello Rodó dio lugar a esto que más tarde se denominaría el *Arielismo* considerado como una denominación a la vez cultural e histórica que caracterizaría al pensamiento y a la historia latinoamericanos, subrayando su superioridad en términos políticos, culturales y morales sobre el mundo y la cultura norteamericanos.

* * *

Ya se ha señalado que desde fines del siglo XIX se había iniciado una crítica al positivismo. Así, por ejemplo, el propio Justo Sierra, ya en su discurso de homenaje a Gabino Barreda en 1874, había planteado una incipiente crítica al dogmatismo de la doctrina positivista señalando la necesidad de pensar en sus limitaciones. En efecto, en esa conferencia Sierra ofreció una crítica no tanto al positivismo de Comte como al dogmatismo y estancamiento que había asumido el positivismo en México, dirigiendo, además, su atención hacia una "nueva generación" de jóvenes que en lo sucesivo buscarían otras fuentes en las que abrevar para hacer frente a su insatisfacción con el positivismo y para delinear una crítica a él.[19]

No se trataba aquí, sin embargo, de la crítica conservadora, influida por el catolicismo, en contra de la ciencia y la tecnología y dispuesta acaso a restaurar sin más las cosmovisiones religiosas antaño imperantes. No. Consistía, más bien, en una crítica que subrayaba las insuficiencias del positivismo, especialmente en el ámbito cultural y político. Así, más tarde, en 1909, el pensador dominicano Pedro Henríquez Ureña, apuntaría lo siguiente:

[18] Rodó, 1900: 51.

[19] Véase capítulo I, p. 17 de este libro.

> En México, la filosofía de Comte, en fusión con teorías de Spencer y con ideas de Mill, es la filosofía oficial, pues impera en la enseñanza desde la reforma dirigida por Gabino Barreda, y se invoca como base ideológica de las tendencias políticas en auge. Aunque los positivistas no han llegado a implantar aquí, como en el Brasil, los ritos eclesiásticos de la religión que Comte añadió a su concepción filosófica, el comtismo mexicano tiene su órgano periodístico (la *Revista Positiva*), en cuyo sostén se emplea un tesón semejante al que en pro de la misma causa muestra el célebre Juan Enrique Lagarrigue en Chile. *Sotto voce*, una parte de la juventud sigue ya otros rumbos; pero la crítica de las ideas positivistas (no la crítica conservadora, la católica, sino la avanzada, la que se inspira en el movimiento intelectual contemporáneo) apenas se ha comenzado con el memorable discurso de don Justo Sierra en honor de Barreda (1908 y uno que otro trabajo de la juvenil Sociedad de Conferencias).[20]

La "nueva generación" a la que Justo Sierra se refería en su discurso comenzaría a articularse como un grupo más o menos bien definido a principios de 1906 alrededor de la fundación de la revista *Savia Moderna*. En esta revista dirigida por Alfonso Cravioto y Luis Castillo Ledón confluían varios pensadores que constituirían el núcleo de lo que posteriormente se conocería como la Generación del Ateneo.[21] Aunque de duración más bien breve, esta revista tuvo, sin embargo, la fuerza suficiente como para ofrecer, por un lado, una vía para emprender una crítica al positivismo como orientación básica en el ámbito de la filosofía y, por el otro, para reorientar a la intelectualidad desde el modelo filosófico y cultural anglosajón hacia otro influido más bien por el pensamiento francés y, en menor medida, alemán.[22] Aunque en esta revista participaron varios pensadores, es preciso destacar especialmente a tres que en adelante

[20] Pedro Henríquez Ureña: "Horas de Estudio" [1910], recogido en *Obra crítica* (1960: 52).

[21] Véase Matute, 1999: 11 y ss.

[22] Para esto y para lo que a continuación viene, sigo en buena medida las ideas desarrolladas por Fernando Salmerón (1963: 249-293).

seguirían una trayectoria intelectual próxima enmarcada, además, por un acontecimiento decisivo: la Revolución mexicana. Estos tres pensadores son José Vasconcelos (1882-1959), Antonio Caso (1883-1946) y Alfonso Reyes (1889-1959) a los que podría agregarse otro nombre más, el de un pensador dominicano que ejerció un gran influjo sobre la reflexión y discusión intelectual en México en ese periodo: Pedro Henríquez Ureña (1884-1946).

Al desaparecer la revista mencionada, los miembros del grupo que la animaba fundaron la Sociedad de Conferencias a principios de 1907, cuyo objetivo principal era inicialmente el de divulgar ideas e impulsar actividades artísticas y culturales que se acompañaban con la lectura de poemas e interpretación de piezas musicales. La primera de ellas se llevó a cabo en el Casino de Santa María y la segunda, en el Conservatorio Nacional. En sus programas se anunciaban las siguientes conferencias:[23]

1. *La obra pictórica de Carrière*, por Alfonso Cravioto.
2. *La significación e influencia de Nietzsche en el pensamiento moderno*, por Antonio Caso.
3. *Gabriel y Galán. Un clásico del siglo* XX, por Pedro Henríquez Ureña.
4. *La evolución de la crítica literaria*, por Rubén Valenti.
5. *El porvenir de nuestra arquitectura*, por Jesús T. Acevedo.
6. *La obra de Edgar Poe*, por Ricardo Gómez Róbelo.

Se presentaron también poemas de Nemesio García Naranjo, Manuel de la Parra, Luis Castillo Ledón, Roberto Argüelles Bringas, Abel C. Salazar, Eduardo Colín y Alfonso Reyes. En 1908 las conferencias fueron:

1. *Max Stirner y el individualismo exclusivo*, por Antonio Caso.
2. *La influencia de Chopin en la música moderna*, por Max Henríquez Ureña.

[23] Véase Matute, 1999: 12 y ss.

3. *Gabriel D'Annunzio*, por Genaro Fernández MacGregor.
4. *José María de Pereda*, por Isidro Fabela.
5. *Arte, ciencia y filosofía*, por Rubén Valenti.

Así, en 1908, ante los ataques que se hacían desde el ámbito conservador a la figura y obra de Gabino Barreda, esta sociedad organizó un debate filosófico e intelectual sobre Barreda y su legado. En él los participantes ponderaron positivamente la obra liberal de Barreda; no obstante, al mismo tiempo, comenzaron a diferenciarse críticamente de él y, en general, del positivismo.[24] Al año siguiente Antonio Caso dictó en la propia Escuela Nacional Preparatoria siete conferencias sobre la historia del positivismo, en donde se delinearon con mayor claridad las vertientes de crítica de esta generación frente al positivismo convertido ya en doctrina oficial. Todo ello culminaría el 28 de octubre de 1909 con el surgimiento de una agrupación denominada Ateneo de la Juventud que comenzó a organizar quincenalmente una serie de conferencias y discusiones públicas sobre temas filosóficos, literarios y culturales en las aulas de la Escuela Nacional Preparatoria.[25]

El Ateneo de la Juventud organizó ciclos de conferencias precisamente para conmemorar el Centenario de la Independencia de México en la Escuela de Jurisprudencia de la Universidad de Mé-

[24] Véase Alfonso Reyes en *Pasado inmediato* (Reyes, 1941) y Pedro Henríquez Ureña en "Horas de estudio" al igual que en "La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México" y "La cultura de las humanidades" (todos ellos en Henríquez Ureña, 1960).

[25] Fernando Salmerón ha destacado a este respecto también la figura de Ezequiel A. Chávez (1868-1946) quien en sentido estricto no perteneció en sentido estricto a la generación del Ateneo de la Juventud, sino a una anterior. No obstante, compartió muchos de los elementos de la crítica al positivismo que después serían retomados y sistematizados por los pensadores del Ateneo (Salmerón, 1963: 250). Además de los pensadores ya mencionados, también fueron parte de este grupo o se unieron a él en algún otro momento: Jesús T. Acevedo, Alfonso Cravioto, Ricardo Gómez Róbelo, Manuel de la Parra, Luis Castillo Ledón, Nemesio García Naranjo, Roberto Argüelles Bringas, Eduardo Colín, Genaro Fernández McGregor, Isidro Fabela, Julio Torri, Martín Ruiz Guzmán, Rafael López, Roberto Montenegro, Diego Rivera, Carlos González Peña, Manuel M. Ponce, Mariano Silva y Aceves, Federico Mariscal y otros.

xico. Justo Sierra, en aquel momento secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes del gobierno de Porfirio Díaz, presidió y respaldó al Ateneo de la Juventud desde sus inicios.

En su primer ciclo de conferencias, el Ateneo, cuya actividad se centró fundamentalmente en la Ciudad de México, ofreció las siguientes:

Antonio Caso: *La filosofía moral de don Eugenio María de Hostos.*
Alfonso Reyes: *Los "poemas rústicos" de Manuel José Othón.*
Pedro Henríquez Ureña: *La obra de José Enrique Rodó.*
Carlos González Peña: *El "pensador mexicano" y su tiempo.*
José Escofet: *Sor Juana Inés de la Cruz.*

Ya desde los títulos de estas conferencias se advierte tanto el talante de crítica hacia el positivismo como el desplazamiento de temas y autores europeos por temas y autores latinoamericanos y la preocupación por la cultura desarrollada en esta región del mundo, al lado de una marcada influencia del pensamiento del ya mencionado José Enrique Rodó. La conferencia de José Vasconcelos sobre Barreda, sin embargo, tenía un contenido que podría denominarse programático de esta generación y del propio Ateneo de la Juventud.[26] En efecto, en ella aparecen expresados, como ya se ha dicho, los lineamientos de un programa filosófico e incluso político en torno al cual se agrupará la generación del llamado Ateneo de la Juventud. Elogiando la figura y los logros de Gabino Barreda, Vasconcelos se propone desarrollar aquí "las ideas contemporáneas" que animan a su generación, reconociendo, por un lado, el papel que tiene la educación en México y su importancia, una preocupación que le viene justamente tanto de Gabino Barreda como de Justo Sierra; en segundo lugar, se expresa también la vinculación a la cultura griega y a la tradición latina, y al mismo tiempo, una preocupación sistemática por la cultura hispanoamericana y, par-

[26] Estas conferencias fueron publicadas con el título general de *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, 1910. En 1962 la UNAM reimprimió el volumen con un prólogo de Juan Hernández Luna

ticularmente, por la mexicana, y por la forma en que estas debían insertarse en el interior de la tradición occidental. Sin embargo, acaso el rasgo más característico de la generación del Ateneo de la Juventud resida en su crítica al positivismo, hasta entonces constituía una suerte de filosofía dominante en nuestro país. Curiosamente, fueron algunos de los exponentes del propio positivismo (como el ya señalado Justo Sierra al igual que Chávez y Macedo), que habían sido maestros de la generación que ahora se agrupaba en torno al Ateneo de la Juventud, quienes le dieron a la nueva generación los elementos para marcar su distancia y, posteriormente, su crítica al propio positivismo. En esta crítica se inspiraron también en autores de la tradición clásica (especialmente Platón) al igual que en filósofos modernos como Kant y en algunos otros como William James, Benedetto Croce, Friedrich Nietzsche, Arthur Schopenhauer y, entre los pensadores franceses de la época, en Henri Bergson y Émile Boutroux, sin excluir a los católicos franceses modernistas que tanta influencia tuvieron por aquellos años.[27] Fue justamente con ayuda de una mezcla teórica formada por los autores y corrientes ya mencionados que los miembros de la generación del Ateneo procedieron a realizar una crítica tanto filosófica cuanto cultural y política a la generación de los positivistas y, en general, al pensamiento positivista que se había convertido en una suerte de doctrina oficial del porfiriato.

En efecto, ya Pedro Henríquez Ureña señaló que, en las conferencias que Antonio Caso había impartido sobre el positivismo, se subrayaba que los ataques de Comte y de los positivistas franceses a la metafísica se habían dirigido en realidad contra la escolástica, esto es contra toda tentativa por explicar los fenómenos y aconte-

[27] Creo que le asiste la razón a Fernando Salmerón cuando señala que este punto no ha sido suficientemente atendido. En efecto es indudable la presencia de una cierta vertiente del cristianismo en los miembros del Ateneo que, en algunos casos, asumió la vertiente de una cierta ortodoxia católica. Salmerón recuerda al respecto, que el modo en que Antonio Caso se refiere al "Modernismo religioso" cuando, en su polémica de 1922, enlista a las escuelas que en aquel momento él consideraba actuales. Véase Salmerón 1980: 253 y Hernández Luna, 1963.

cimientos naturales recurriendo a entes, causas o esencias abstractas y no susceptibles de ser verificadas con ayuda de la experiencia. Sin embargo, añadía Henríquez Ureña, Comte y los positivistas franceses no habían parecido advertir, en ese momento, que la metafísica no consistía tanto en recurrir a entidades abstractas y en definitiva inverificables por la experiencia, sino que ella más bien debía ser comprendida como una tentativa de unificación de la propia existencia como una suerte de impulso para tratar de pensar las cosas tanto de la naturaleza como de la sociedad en su conjunto en el interior de una visión sistemática y unificada. Era esta justamente la pretensión de la metafísica que el positivismo no había visto con claridad y que los pensadores del Ateneo de la Juventud se proponían en algún sentido reivindicar: se trataba, pues, de rehabilitar una metafísica comprendida al modo de una visión totalizadora del universo que debía tener, sin duda, raíces y fundamentos en el saber científico pero que, al mismo tiempo, debía ir más allá de este. Aquí se podía delinear ya entonces en forma más o menos clara el proyecto intelectual de esta generación del Ateneo. Es en ese sentido que se procedió a una suerte de demolición de la famosa Ley de los tres Estados de Comte en el sentido en que ya ha sido visto en el capítulo anterior. En efecto, en su conferencia ya mencionada sobre Gabino Barreda, Vasconcelos señalaba que los tres estados de Comte no podían ser concebidos como tres edades o tres etapas en el saber, ni podían ser sin más considerados como diferentes etapas en un progreso evolutivo; se trataba más bien de una serie de métodos distintos que se debían adaptar a los diversos campos de la realidad y en ese sentido, añadía Vasconcelos, esta Ley de los tres estados debía considerarse también en otros ámbitos del saber cómo aquellos ofrecidos por la religión, por el arte, e incluso por la propia vida.[28]

[28] Vasconcelos: "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas" (Vasconcelos, 1910: 37 y ss). La Ley de los tres estados es discutida también por Antonio Caso en sus conferencias de 1909 sobre el positivismo, al igual que por Pedro Henríquez Ureña en sus comentarios a estas conferencias que aparecen recogidos en la obra del pensador dominicano llamada *Horas de estudio* (Henríquez Ureña, 1910).

En esta crítica al positivismo se asociaban así una rehabilitación de la metafísica, una ampliación en la comprensión de la experiencia humana, una extensión en la concepción de aquello que debía considerarse como saber que, en lo sucesivo, no podía ni debía ser reducido solamente al saber científico, y una suerte de humanismo que, como ya lo decíamos anteriormente, caracterizará prácticamente a todos los representantes del Ateneo de la Juventud. Este impulso, sin embargo, como bien lo vio Fernando Salmerón, caracterizaba no sólo a los escritos de la generación del Ateneo, sino a todas las empresas culturales e intelectuales en las que ellos participaron. Entre ellas deben destacarse, por ejemplo, la fundación de la Universidad Popular Mexicana, la introducción de la libre investigación filosófica en la Universidad Nacional impulsada por Antonio Caso y, por supuesto, la obra educativa de José Vasconcelos quien integró nuevamente varios de los elementos del grupo y le dio a este una proyección política a nivel nacional e internacional. La Universidad Popular que había sido fundada en diciembre de 1912 fue la primera institución libre de cultura cuyo objetivo era la divulgación de las ideas en talleres y centros populares, y prolongó esta obra a lo largo de 10 años, a pesar de la situación inestable provocada por la irrupción de la Revolución de 1910, acontecimiento que constituye una suerte de escena originaria de significación central para los pensadores del Ateneo en el sentido en que la veremos más adelante. Vicente Lombardo Toledano ha resumido estos rasgos en forma sintética de la siguiente manera:

> contra el Darwinismo social, el concepto del libre albedrío, la fuerza del sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y social; contra el fetichismo de la ciencia, la investigación de los "primeros principios"; contra la conformidad burguesa de la supervivencia de los actos, la jubilosa inconformidad cristiana de la vida integrada por ricos y miserables, por cultos e incultos y por soberbios y rebeldes. Pensó, con razón, que era preciso acercar otra vez el espíritu a las fuentes puras de la filosofía y de las humanidades, y que era menester generalizar

estas ideas, no sólo entre la clase ilustrada sino también entre el pueblo.[29]

El positivismo, sin embargo, no era concebido solamente como una teoría de carácter filosófico. En efecto, para los miembros de la generación del Ateneo importaba no sólo el carácter teórico y la fundamentación filosófica del positivismo sino también, al mismo tiempo y en forma muy especial, su inserción, instrumentalización y consecuencias de carácter político. Para todos ellos el positivismo había funcionado como una suerte de instrumento político: "Fue la doctrina del dictador Porfirio Díaz y ejerció notable influencia en muchos de los actos del expresidente de México".[30] La vinculación del positivismo al régimen de Porfirio Díaz parecía a los miembros del Ateneo de la Juventud un hecho incontrovertible. Es en este sentido que se advierte el impacto de la Revolución mexicana sobre el pensamiento de toda esta generación. En efecto, el levantamiento iniciado por Francisco I. Madero señalaba los límites del porfirismo y de las teorías que lo apoyaban. Se advertía en particular que la sociedad no podía avanzar ni progresar más sino a través de un cambio revolucionario, esto es a través de una transformación del orden que el pensamiento positivista se había empeñado en legitimar y en asumir en forma prácticamente incuestionable. La tarea y el sentido de las concepciones planteadas por el Ateneo de la Juventud pueden trazarse en una línea paralela a la del movimiento revolucionario de 1910, particularmente con relación al movimiento maderista. En uno y otro caso se trata, en efecto, de actitudes críticas que surgieron en el interior de la clase media urbana en contra de un grupo y de un proyecto político que, al plantear al orden como una entidad incuestionable obstaculizaba la posibilidad de cualquier transformación radical en las estructuras

[29] "El sentido humanista de la Revolución mexicana" (en Hernández Luna, 1962: 173).

[30] Es así que se expresa Antonio Caso en una entrevista realizada en 1921 (citada en Hernández Luna, 1963: 54).

económicas, políticas y sociales de este país.[31] Es por ello que algunos han afirmado que los representantes del Ateneo de la Juventud pueden ser considerados por ello como una suerte de "precursores intelectuales" de la Revolución mexicana, aunque no hayan sido sus dirigentes políticos propiamente dichos.[32] Debe señalarse a este respecto que las relaciones de los miembros del Ateneo con el porfirismo no fueron en modo alguno un obstáculo que impidiera a estos realizar una crítica de ese mismo régimen.[33] El pensamiento de los pensadores del Ateneo y su crítica al positivismo vendría a cristalizar posteriormente en un programa político que se centrará, ante todo, como se verá años más tarde, especialmente en el caso de José Vasconcelos, en el ámbito de la política educativa.

Después del triunfo de Madero los miembros del Ateneo de la Juventud volvieron a reunirse y mudaron el nombre de su agrupa-

[31] Véase Salmerón 1963: 256.

[32] Es en este sentido que se expresa Romanell en su obra: *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México* (1952: 75). Es claro, sin embargo, que en el horizonte cultural delineado por la Revolución mexicana no se localizaban solamente los miembros del Ateneo. Hubo otro tipo de pensadores y críticos que no pertenecían al movimiento vinculado al Ateneo de la Juventud y que realizaron una crítica más o menos radical del porfirismo, tanto en el ámbito político como en el social o el económico. Entre ellos cabe citar a Wistano Luis Orozco, Andrés Molina Enríquez, por supuesto a los hermanos Flores Magón, entre otros. Al respecto, véase Alba, 1960 y Silva-Herzog, 1960.

[33] Pedro Henríquez Ureña señalaría posteriormente, en 1924, en un ensayo recopilado en su *Obra crítica*, lo siguiente: "las actividades de nuestro grupo no estaban ligadas (salvo la participación de uno que otro de sus miembros) a las de los grupos políticos; no había entrado en nuestros planes el de asaltar las posiciones directivas en la educación pública, para las cuales creíamos no tener edad suficiente; sólo habíamos pensado hasta entonces en la 'Renovación de las ideas'..." (Henríquez Ureña, 1960: 613). Es preciso recordar que Antonio Caso, por ejemplo, pertenecía al club reeleccionista en la Ciudad de México y desempeñó alguna función como orador en la Convención Nacional que tuvo lugar en abril de 1909, siendo además director del órgano del club: *La Reelección, Semanario Político*. Alfonso Reyes por su parte, debido a razones familiares, esto es al hecho de ser hijo del general Bernardo Reyes, tuvo que seguir la causa de su padre. Finalmente, Vasconcelos, fue secretario del Centro Antirreeleccionista de México desde que este inicio actividades en mayo de 1909 y fue director del *Antirreeleccionista*, órgano periodístico del partido de Francisco I. Madero.

ción que pasó a llamarse en lo sucesivo Ateneo de México, nombrando como su presidente a José Vasconcelos, quien desde el principio había estado ligado con aquellos que favorecían al nuevo gobierno. Una vez que había sido derrotado el "Positivismo porfirista" y una vez que había tenido lugar la "Transformación política", los miembros del Ateneo se reunían, a decir de Vasconcelos, para "prestar nuevo juramento al ideal de nuestra generación" y, de ese modo, expresar su disposición para "cooperar para establecer la ilustración superior sobre bases independientes de la política". Sin embargo, las vicisitudes de la gesta revolucionaria de México iniciada en 1910 marcaron de muchas maneras el decurso de los miembros de la Generación del Ateneo. Así, por ejemplo, la muerte de Madero y la posterior generalización de la lucha armada en el país llevaron a la emergencia y participación de campesinos y obreros en el movimiento revolucionario. Sin embargo, los miembros del Ateneo, como ya se ha dicho, expresaban más bien los intereses de la clase media urbana e ilustrada. Es por ello que para algunos, como Alfonso Reyes, era difícil admitir que las grandes gestas históricas de este país y los grandes héroes de ella podrían llegar a ser en aquel momento un humilde vecino o un ranchero ignorante.[34]

El Ateneo de la Juventud contribuyó a reorientar la cultura mexicana al realizar una crítica del positivismo hasta entonces imperante y abrirla hacia las ciencias sociales, la filosofía, la historia y las humanidades en general, posibilitando, además, el espacio para la creación de nuevas instituciones como la Universidad Popular Mexicana, el 3 de diciembre de 1912, con el propósito de atraer a sectores que hasta entonces no habían sido beneficiados con la educación a la instrucción superior. Todo ello se expresó en la reformulación del plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria incorporando en su programa a las humanidades que habían sido relegadas por el positivismo imperante lustros atrás. El Ateneo de la Juventud fue disuelto en 1914. Es preciso detenerse ahora en los tres miembros más importantes de esta generación ateneista.

[34] Al respecto, véase Reyes, 1941.

Pasaremos a ocuparnos así, en primer lugar, de José Vasconcelos; en segundo, de Antonio Caso y, por último, de Alfonso Reyes.

Una exposición y valoración claras de JOSÉ VASCONCELOS (1882-1959), de su figura y pensamiento, de su significación en la vida pública en el México del primer tercio del siglo XX son especialmente complicadas porque en él se aúnan la reflexión filosófica, la actividad política y su papel como funcionario al frente de la Secretaría de Educación Pública (SEP) durante el gobierno de Álvaro Obregón. En todos estos ámbitos su actividad se desarrolló bajo el signo o bien de una fervorosa admiración o bien de una crítica inclemente. Así, su actividad política, desarrollada inicialmente bajo el influjo de Madero, no estuvo exenta de ambiciones desmesuradas que lo llevaron a postularse como candidato presidencial bajo el lema "Con Madero ayer, con Vasconcelos hoy". Se ha señalado también, en este mismo sentido, una incoherencia con sus propios principios que le permitió viajar en abril de 1936 a los Estados Unidos para buscar el establecimiento de una alianza con quien había sido antaño su enemigo, el ex presidente Plutarco Elías Calles, para maquinar un plan tendiente a derrocar a Lázaro Cárdenas y así poder llegar al poder. Por otra parte, su actividad filosófica ha sido caracterizada como un intento de conciliar el cristianismo con el neoplatonismo no exento de retórica, falta de una argumentación sistemática y una mezcla confusa en la que se aúnan elementos provenientes de la teología, con reflexiones de Bergson adocenadas en algunos momentos con elementos de filosofía oriental y del neoplatonismo.[35] Igualmente problemático es su hispanismo, su inadecuada valoración de las culturas de los pueblos originarios y, más grave aún, el apoyo que brindó en su momento al nacionalsocialismo alemán y el extraño giro en su actitud hacia los Estados Unidos, país al que, después de la derrota de los países del Eje, pasaría a considerar como el defensor de la libertad y el cristianismo en contra de una Rusia comunista totalitaria y atea.

[35] Véase Vera, 1979: 9 y ss.

José Vasconcelos nació en la ciudad de Oaxaca el 27 de febrero de 1882. Su padre, un oficial de aduanas, tuvo que moverse con su familia a diversos lugares de México. Así, Vasconcelos debió realizar sus estudios de primaria en una escuela del estado de Texas, lo que contribuyó a formar su imagen de los Estados Unidos desde muy temprano. Su madre, de profundas raíces católicas, lo educó en un ambiente totalmente permeado por la religión cristiana. En 1897 se trasladó a la Ciudad de México donde realizó estudios en la Escuela Nacional Preparatoria y, posteriormente, en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, recibiendo el título de abogado en 1907.[36]

Como se ha dicho, Vasconcelos fue fundador y presidente del Ateneo de la Juventud. Su pensamiento debe comprenderse por ello en el interior de una atmósfera cultural y política dominada por el positivismo frente al que comenzaban a alzarse una serie de voces críticas. En efecto, Vasconcelos desarrolló su pensamiento bajo la forma de una crítica directa en contra del ideario del positivismo de los llamados "Científicos". El positivismo, dirá Vasconcelos en "El problema de México", una conferencia pronunciada en el salón de la Academia Brasileira de Letras, el 18 de agosto de 1922:

> ... era una doctrina que, a la luz de nuestro criterio actual, se nos presenta como injusta y absurda. Convenía muy bien a los amigos de don Porfirio Díaz, a todos cuanto en ese momento entienden que debían oprimir a los otros, pero era incompatible con las tendencias modernas de generosidad, de confraternidad entre todos los hombres, porque en cuanto a la cuestión social, se resumía en el precepto darwiniano de la lucha de los individuos, de la lucha de las especies, y los sabios del tiempo de Porfirio decían en los diarios y revistas, en los libros y en la cátedra, que la situación del pueblo mexicano, en su mayoría, era la más natural, puesto que se trataba de un pueblo inferior, ignorante; y que las clases superiores, educadas, descendientes de los europeos, ricos y poderosos,

[36] Sobre la vida, obra y pensamiento de Vasconcelos, véanse Vera, 1979 y Trejo Villalobos, 2010.

triunfasen sobre la masa, conforme a la doctrina de que, en la lucha, el apto tiene que vencer al inepto.[37, 38]

Como señaló antes, en esa época el positivismo se había convertido en una verdadera ideología de Estado. Así, en la Escuela Nacional Preparatoria se enseñaban en forma prácticamente exclusiva las doctrinas tanto de Auguste Comte como de Herbert Spencer. Fue en una atmósfera semejante que el pensamiento de Henri Bergson comenzó a tener una gran difusión y a ser leído y estudiado intensamente por los jóvenes insatisfechos con el positivismo. El pensamiento de Bergson comenzó a valorarse especialmente por haber mostrado las limitaciones de Darwin y, en general, del pensamiento positivista para explicar la progresiva complejidad de la vida. Según Bergson, el proceso de selección al que recurre Darwin para tratar de explicar el problema de la evolución era a todas luces insuficiente para explicar la complejidad y la evolución de la propia vida. Fue así que Bergson propuso un retorno a la metafísica para, con ayuda de ella, poder comprender en forma adecuada la evolución. De acuerdo con esto, el proceso evolutivo no podía ser explicado más en términos causales y mecanicistas, sino *creativos*.[39] Así, una corriente de conciencia, un flujo de vida es el que penetraba a la materia para dar lugar a los seres vivos determinando el curso de su evolución. Tanto en el ámbito de la naturaleza como, aún más, en el de la historia y la sociedad, no imperaban por tanto

[37] Por lo que se refiere a las fuentes bibliográficas y hemerográficas de la obra de Vasconcelos, las referencias que aquí se ofrecen corresponden en su mayor parte a los trabajos que aparecen en sus *Obras completas*, con excepción de la Todología, ya que en la edición publicada por la editorial Botas aparecen algunas secciones que no se encuentran contenidas en las *Obras completas*. Debe anotarse, además, que muchos escritos de Vasconcelos no fueron integrados en las *Obras completas* por lo que sus títulos y datos de edición se consignan por separado. No debe olvidarse tampoco que Vasconcelos tuvo una intensa actividad en diarios y revistas tanto de México como del extranjero. El suplemento del número 311 del 15 de enero de 1966 del *Boletín* de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público ofrece una lista de buena parte de esas colaboraciones.

[38] Vasconcelos (1923: 524).

[39] Pienso especialmente en *La evolución creadora* (1907).

conexiones de carácter causal ni ordenamientos de tipo mecánico. En uno y otro dominaban no un orden estático sino más bien la *creatividad*, una energía *creadora*. La crítica iniciada por Bergson abría así las puertas a una nueva comprensión de la naturaleza, de la sociedad, de la historia e incluso de la moral que podía oponerse así al positivismo. La evolución creadora de Bergson pasaría a desempeñar en lo sucesivo un papel central:

> El positivismo de Comte y de Spencer nunca pudo contener nuestras aspiraciones; hoy que, por estar en desacuerdo con los datos de la ciencia misma, se halla sin vitalidad y sin razón, parece que nos libertamos de un peso en la conciencia y que la vida se ha ampliado. El anhelo renovador que nos llena ha comenzado ya a vaciar su indeterminada potencia en los espacios y confín, donde todo aparece como posible. ¡El mundo que una filosofía bien intencionada, pero estrecha, quiso cerrar, está abierto, pensadores! Dispuestos estamos a recoger toda grande novedad...[40]

Fue justamente en virtud de su crítica al positivismo y al porfiriato —Vasconcelos llegó a escribir que el porfirismo era "un cadáver y sólo hace falta enterrarlo"— que se libró una orden de aprehensión en su contra que lo obligó a huir hacia los Estados Unidos. Durante esa estancia allá, más específicamente en Nueva York, Vasconcelos se dedicó a estudiar la filosofía griega y la patrística al igual que diversos libros de religión, diversas obras de Max Müller y de John Ruskin, aproximándose además del pensamiento de la India, conocimiento que se reflejaría más tarde en obras como sus *Estudios indostánicos*.[41] En agosto de 1910 regresa Vasconcelos a México en virtud de una amnistía y, meses más tarde, en marzo de 1911, participa en un complot en favor de Madero que, al ser descubierto, lo obliga a regresar nuevamente a Estados Unidos para asumir la posición de secretario de la misión que Madero había enviado a Wash-

[40] Vasconcelos (1910: 51).
[41] Véase Vera, 1979: 25.

ington para solicitar ayuda en su lucha en contra de Porfirio Díaz. Esa estancia le permite acercarse a las *Enéadas* de Plotino, a Jámblico al igual que a *Orígenes de Alejandría*. Tras el asesinato de Madero, Vasconcelos se convirtió nuevamente en representante de los regímenes revolucionarios inicialmente en Washington y posteriormente en Londres. Venustiano Carranza lo nombró agente confidencial ante los gobiernos de Inglaterra y Francia; en 1914 fue nombrado director de la Escuela Nacional Preparatoria y, perseguido ahora por el propio Carranza, debió huir a Estados Unidos desde donde regresó a México para asistir a la Convención de Aguascalientes (1914), para desempeñarse como secretario de Instrucción Pública en el gabinete de Eulalio Gutiérrez. Tras la caída del gobierno de Carranza, el presidente interino Adolfo de la Huerta designó a Vasconcelos como jefe del Departamento Universitario y de Bellas Artes (en el periodo que va de 1920 a 1921). En 1920 Vasconcelos asume la Rectoría de la Universidad Nacional buscando materializar en ella las necesidades y expectativas derivadas de la Revolución mexicana. Es en ese periodo que acuña el escudo y lema de la Universidad Nacional: "Por mi raza hablará el espíritu" con el que se buscaba expresar cómo surgían nuevas tendencias culturales en las que se articulaba la exigencia de libertad para un pueblo que despertaba de una larga noche de opresión. Fue también en esa época que Vasconcelos desarrolló una intensa campaña que derivó en la creación de la Secretaría de Educación Pública.

En efecto, después del triunfo de la Revolución comenzó a plantearse con especial urgencia el problema de la educación en México. Así, Vasconcelos, convertido en ministro de Educación de Álvaro Obregón, se empeñó en promover la educación indígena con la intención de asimilar a los grupos indígenas marginados, la educación rural con el propósito de elevar el nivel de vida y de formación en el campo y, finalmente, la educación técnica que permitiera capacitar al obrero e integrar tanto a indígenas como a campesinos y obreros en el proyecto de modernización de México. Vasconcelos comenzó entonces a tratar de delinear un nuevo proyecto de educación nacional que había comenzado a desarrollar desde su recto-

rado en la Universidad Nacional, durante el periodo del 9 de junio de 1920 al 12 de octubre de 1921. Así, ya en su primer discurso como rector, el 4 de junio de 1920, destacó la necesidad de restaurar el Ministerio Federal de Educación Pública que había sido suprimido por Carranza el 13 de abril de 1917. El proyecto de universidad y de educación que Vasconcelos comienza a delinear se caracterizó por la búsqueda de un acercamiento de la Universidad Nacional y la educación del pueblo:

> Yo soy en estos instantes, más que un nuevo rector que sucede a los anteriores, un delegado de la Revolución que no viene a buscar refugio para meditar en el ambiente tranquilo de las aulas, sino a invitaros a que salgáis con él a la lucha, a que compartáis con nosotros las responsabilidades y los esfuerzos. En estos momentos yo no vengo a trabajar por la Universidad, sino a pedir a la Universidad que trabaje por el pueblo. El pueblo ha estado sosteniendo a la Universidad y ahora ha menester de ella, y por mi conducto llega a pedirle consejo.[42]

De acuerdo con este planteamiento, la Universidad Nacional debía transformarse a sí misma para pasar a comprenderse de otra manera que le permitiera asumir un papel central en la conducción de la sociedad y en la representación de los intereses del pueblo. En ella debían expresarse, implementarse e impulsarse los ideales de la Revolución mexicana. Es esto lo que Vasconcelos buscó expresar a través del lema "Por mi raza hablará el espíritu".

Como comentó antes, desde su rectorado al frente de la Universidad Nacional, Vasconcelos comenzó a trabajar activamente para la creación de un Ministerio Federal de Educación Pública. Fue así que impulsó la transformación de la Constitución de 1917 en sus artículos 14 transitorio y 73 que impedían la organización federal de la enseñanza y redactó un proyecto de Ley Orgánica de la Secretaría de Educación Pública con el propósito de dar a la edu-

[42] Vasconcelos, 1920b.

cación un carácter federal. Para ello se propuso reunir los distintos niveles educativos, depurar las direcciones de los planteles, iniciar el reparto de desayunos escolares y dar a la nueva Secretaría de Educación una estructura departamental constituida a partir de tres áreas fundamentales, a saber:

1. El Departamento Escolar, en el que se integraron todos los niveles educativos desde el jardín de niños hasta la Universidad.
2. El Departamento de Bibliotecas, que tenía el propósito de ofrecer materiales de lectura para apoyar la educación en todos los niveles.
3. El Departamento de Bellas Artes, que tenía el propósito de coordinar las actividades artísticas complementarias de la educación.

Posteriormente fueron creados otros departamentos para atender problemas específicos como los de la educación indígena y las campañas de alfabetización. El proyecto de fondo era el de poder vincular en forma estrecha a la escuela en particular y a la educación en general con la realidad social del país y con el proyecto que provenía de la Revolución. Fue sobre el trasfondo de estas ideas y en virtud de la publicación de un decreto correspondiente en el *Diario Oficial de la Federación* que se creó la Secretaría de Educación Pública, el 3 de octubre de 1921. Ello implicaba una concepción de la educación distinta a la sostenida por el positivismo. En efecto, la educación no debía reducirse simplemente a la enseñanza y transmisión de conocimientos de carácter técnico o científico, sino que debía buscar abarcar las distintas dimensiones del ser humano en su totalidad, una suerte de hombre total como aquel que había sido bosquejado por José Enrique Rodó y cuya formación en el más amplio sentido de la palabra no podía reducirse en modo alguno al aspecto simplemente científico o técnico. El ejemplo lo formaba aquí más bien una figura como la de Odiseo, el viajero que conoce, explora y actúa al mismo tiempo que descubre y crea.[43]

[43] Véase Vasconcelos, 1935b; y *Obras completas*, II: 1528.

Este proyecto se insertaba en un plan educativo que intentaba hacer frente a las carencias y problemas detectados por la experiencia de la Revolución mexicana. En él la escuela rural habría de convertirse en un eje de una nueva política educativa. En efecto, la educación en el campo había sido confiada antes de la Revolución a la Iglesia y a los distintos gobiernos y caciques legales; Vasconcelos por su parte buscó reorganizar la educación tomando para ello como modelo el proyecto educativo de los misioneros quienes, según él, habían realizado en su opinión la primera tentativa organizada en forma sistemática para implementar una educación popular. En virtud de ese proyecto el mestizo se podía insertar en la vida pública y el indígena comenzar a participar en el proyecto de nación que se estaba gestando. Así, el maestro rural debía ser considerado como una suerte de misionero moderno. La naciente Secretaría de Educación Pública intentó resolver así el problema planteado por la gran carencia de maestros rurales preparados mediante la creación de la Misiones Culturales Federales en 1933 y de la Normal Rural. Las primeras reunían a equipos de maestros especializados en la pedagogía al igual que en la educación física, la agricultura, la higiene, etc., que se desplazaban a lo largo y ancho del país para capacitar a aquellos que fungirían como maestros rurales. La segunda, la Normal Rural, buscaba ofrecer a los maestros del campo una serie de cursos y formación en materias generales al igual que conocimientos prácticos de agricultura, de artesanía y de industria lo mismo que principios de organización de las comunidades locales. La idea de Vasconcelos a este respecto era muy clara: los indígenas no debían ser segregados con el pretexto de educarlos, por lo que el proyecto de la reservación —seguido en Estados Unidos— no era en absoluto el deseable para México:

> ... [No] El sistema yanqui de escuelas especiales para indios, sino el sistema criollo de llevar al indio a la misma escuela nacional que lo asocia al blanco. Llamamos a este sistema de *incorporación*, en vez del de *asimilación* que practican los norteamericanos, y lo de-

> fendemos celosamente como más humano y más ventajoso desde todo punto de vista (Vasconcelos, 1935b; y *Obras completas*, II: 1603).

Es preciso subrayar en este sentido que el problema de los indígenas era para Vasconcelos no tanto de carácter económico ni tenía que ver directamente con la distribución de la tierra, sino que se explicaba más bien a partir de la falta de "educación". Por tanto, la resolución de los problemas de los indígenas pasaba necesariamente por el problema de su acceso a la educación.

Por lo que se refiere a su papel como organizador en un sistema de bibliotecas a nivel nacional al que nos hemos referido ya anteriormente, debe ser señalado que, ya investido en su carácter de rector de la Universidad Nacional, Vasconcelos se había propuesto crear una vasta red de bibliotecas que, en un periodo de seis meses, llegó a 165 en el Distrito Federal y los estados del interior de la República dotadas con un total de 13 362 volúmenes. Los libros que formaban parte de este acervo eran impresos en los Talleres Gráficos de la Nación que, en virtud de un decreto promulgado por el presidente Obregón, habían quedado bajo la dirección de la propia Secretaría de Educación Pública, SEP (véase Vera, 1979: 37 y ss.). De este modo, comenzaron a editarse en español y a un precio sumamente accesible obras de clásicos grecolatinos como Homero, Esquilo, Sófocles, Platón, Plotino, Plutarco, Dante al igual que clásicos modernos como Shakespeare, Lope de Vega, Cervantes hasta Pérez Galdós, George Bernard Shaw, Henrik Ibsen, etc. Es importante destacar a este respecto que algunos de estos títulos alcanzaron un tiraje de hasta 30 000 ejemplares. Curiosamente, el modelo que siguió Vasconcelos en esta vasta empresa editorial no fue suministrado tanto por Francia, Inglaterra o Estados Unidos, sino por la naciente Unión Soviética, más específicamente por el Comisario de Cultura Anatoli Lunacharski.

A la actividad anteriormente destacada de Vasconcelos debe sumarse, además, su labor como impulsor de la cultura y el arte, ámbitos en donde debían ser expresados las propuestas e ideales de la Revolución mexicana. Así, desde la Secretaría de Educación

Pública, Vasconcelos dio un impulso decisivo al muralismo mexicano. De este modo, Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros fueron convocados para plasmar en edificios públicos, en escuelas y bibliotecas, los ideales de la Revolución mexicana, el orgullo de un proyecto nacional delineado por este movimiento social y político, los anhelos, las luchas y los sufrimientos de la nación mexicana. Diego Rivera se ocupó de pintar el paraninfo de la Universidad Nacional y los patios de la Secretaría de Educación Pública; Orozco se ocupó de un patio de la Escuela Nacional Preparatoria y Carlos Mérida se encargó de pintar la biblioteca infantil de la SEP. Algo similar ocurrió en el ámbito de la música, donde Manuel M. Ponce, Julián Carrillo y Joaquín Beristáin comenzaron a proyectar una suerte de renacimiento musical del país. El proyecto de Vasconcelos apuntaba a convertir a México en una suerte de Atenas de todo el continente americano y fue por ello que invitó a la poeta chilena Gabriela Mistral para desarrollar un proyecto educativo en México y convocó a la Escuela de Verano de la Universidad Nacional de México al estudioso dominicano Pedro Henríquez Ureña para impartir clases de literatura, a Vicente Lombardo Toledano para desarrollar cursos de la historia de México y la Revolución de 1910, al igual que a políticos latinoamericanos como al peruano Víctor Raúl Haya de la Torre para dar a conocer en México la historia, cultura y política de América Latina. El proyecto de Vasconcelos era el de desarrollar una cultura nacional imbuida por los ideales emanados de la Revolución mexicana que estuviera insertada al mismo tiempo en un proyecto de cultura latinoamericana que pudiera oponerse al panamericanismo impulsado por los Estados Unidos, que no era para Vasconcelos más que un proyecto de subordinación de Latinoamérica bajo la tutela estadunidense.

Tras el asesinato de Obregón en 1928, Vasconcelos se quedó sin el apoyo político que para él había sido de gran importancia. Vasconcelos ya había aceptado competir anteriormente como candidato para la gubernatura de Oaxaca en 1924. Esta campaña fue, sin embargo, un fracaso para Vasconcelos que terminó siendo finalmente derrotado. Después de esta experiencia Vasconcelos buscó

encabezar una oposición política desde su revista llamada *La Antorcha*. Sin embargo, debió asumir un fracaso ya no sólo político sino también editorial, pues esta revista dejó de publicarse después de tan sólo 14 números que aparecieron en el periodo que va de octubre de 1924 a enero de 1925. Vasconcelos cedió la dirección de ella a Samuel Ramos, quien la continuó hasta octubre de 1925. Después de esto, Vasconcelos abandonó el país, se dedicó a recorrer el mundo, se alió a los republicanos españoles, fue nombrado delegado al Congreso Antiimperialista celebrado en Bruselas, en 1926, por parte del Partido Nacionalista de Puerto Rico, impartió conferencias en los Estados Unidos en las universidades de Madison, Iowa, Indiana, Cleveland, Stanford y Chicago y, en esta última, tuvo bajo su cargo un curso sobre sociología hispanoamericana que fue publicado posteriormente con el título *Aspects of Mexican Civilization* (1926).

Sin embargo, la actividad política de Vasconcelos no concluyó en absoluto; así, el 10 de noviembre de 1928, volvió al país y comenzó a desarrollar una campaña como candidato independiente para la presidencia de la República. De este modo, años más tarde, al realizar un balance de la Revolución de 1910, señalaría que, tras la caída de Madero:

> ... La simulación reemplazó a la sinceridad, el negocio sustituyó al patriotismo; el bribón se vio encumbrado; el fraude y la fuerza nublaron el voto. Caciques negociantes, fingiendo adhesión al proletariado, organizaron monopolios y saquearon los fondos públicos. Embriagados con su éxito, tomaron disfraz de patriotas; el asesinato político se hizo común. Logreros sin escrúpulos se han apoderado de los recursos y fuerzas del país (Vasconcelos, 1959: 12).

La idea de Vasconcelos era, pues, que la Revolución mexicana había sido traicionada y había que retomar por tanto los ideales que la habían impulsado en sus inicios para, de ese modo, llegar a los espíritus y al pueblo mexicanos. Para ello Vasconcelos retomaba los ideales de Madero añadiendo a ellos la necesidad de la educación:

la no reelección como un remedio ante la corrupción política y la educación para acabar con la intolerancia religiosa. Su lema fue así: "Con Madero ayer, con Vasconcelos hoy". Fue así que Vasconcelos apareció como candidato del Partido Nacional Antirreeleccionista en el mes de julio de 1929 planteando la necesidad del respeto al voto, de la honestidad de los funcionarios públicos, del acotamiento y reducción del poder del presidente, de la descentralización de la administración para poder paso a una República Federal, etc. En relación con el campo, Vasconcelos propuso la distribución de la tierra, la modernización del campo y la agricultura a través de la introducción de la técnica y de la maquinaria al igual que la organización de los campesinos y su apoyo con créditos baratos. En materia laboral, propuso el cumplimiento cabal del artículo 123 de la Constitución mexicana y la federalización de la Ley del Trabajo que preservara y defendía los derechos de los trabajadores a lo largo y ancho del país. A todo ello se aunaba una retórica nacionalista que contemplaba eventualmente la posibilidad de un programa de nacionalizaciones que comenzó a inquietar a ciertos sectores de los Estados Unidos. El resultado final de este proceso electoral no favoreció a Vasconcelos ni siquiera en la Ciudad de México, que era considerada por muchos como su bastión más importante. Pascual Ortiz Rubio fue declarado como candidato triunfador, que habría de convertirse posteriormente en presidente de la República Mexicana. Estas elecciones fueron, sin embargo, muy cuestionadas a un grado tal que en el Distrito Federal se organizó una protesta multitudinaria alegando un fraude electoral. Vasconcelos tenía la esperanza de que todo ello podría dar lugar a un levantamiento popular que lo condujera a la presidencia de la República, esperanza que con el paso del tiempo se vio frustrada. Fue así que comenzó a tachar de cobardes a los mexicanos y a denunciar con insistencia el Maximato que, según él, se había impuesto nuevamente en México. Poco a poco fue refugiándose en la crítica política y, nuevamente, en el ensayo filosófico con un tono no exento de amargura. Se marchó así al exilio y volvió nuevamente a México durante el gobierno de Lázaro Cárdenas y, a partir del año de 1943, se in-

corporó de nuevo a la vida pública del país como miembro fundador del Colegio Nacional y como director de la Biblioteca México, hasta su muerte en 1959.

Se ha dicho con razón, sin embargo, que el Vasconcelos que vuelve a México no era más el Vasconcelos imbuido por los ideales de la Revolución mexicana y con ciertos ideales progresistas. El Vasconcelos que retorna es un admirador de Hitler y de la Alemania nacionalsocialista. Así, él procedió a organizar una revista a la que colocó el nombre de *Timón* que apareció semanalmente entre el 22 de febrero y el 15 de junio de 1940, fecha en la que quedaron clausuradas sus oficinas. Esta revista, dirigida por el propio Vasconcelos, abordaba diversos temas relacionados con el arte, la ciencia, la técnica, la religión y problemas nacionales. Sin embargo, en ella se difundían también noticias acerca de la segunda Guerra Mundial y del avance de Alemania. Esta revista comenzó a operar de hecho como un portavoz de la Alemania nazi, difundiendo entre la opinión pública mexicana los ideales del nacionalsocialismo y la Alemania nazi, nación que, en opinión de Vasconcelos, simplemente buscaba defenderse en forma legítima de los judíos a los que, según Vasconcelos, México debía expulsar.[44]

* * *

Después de su experiencia como secretario de Educación Pública y tras el fracaso de su candidatura presidencial, Vasconcelos trabajó en un grupo de obras filosóficas en las que trató de profundizar y desarrollar ideas e intuiciones que habían sido planteadas en sus obras previas. La primera parte de su reflexión fue expuesta en un

[44] Véase Jerade, 2015: 249-286. Quizá habría que comprender el antisemitismo y la propensión de Vasconcelos al nacionalsocialismo no tanto como un inexplicable giro repentino en su pensamiento, sino más bien como una consecuencia de su comprensión de México, en particular, y de Latinoamérica, en general, a partir tanto de su noción de "raza" como de la dimensión estética y del acendrado romanticismo que caracteriza a una filosofía que de ese modo se distanciaba de una conexión productiva con el proyecto que anima a la razón ilustrada moderna.

Tratado de metafísica (1929); la segunda parte está constituida por la *Ética* (1932), la tercera por la *Estética* (1935) y, por último, concluye con una *Lógica orgánica* (1945). En estos cuatro volúmenes, al igual que en algunos otros trabajos que desarrolló paralelamente, Vasconcelos buscó ofrecer "una visión del universo que comienza en la onda magnética y termina en la trinidad que definió san Pablo". Se trata, pues, de una tentativa por presentar su filosofía en forma sistemática y comprehensiva. El propio Vasconcelos reunió las ideas expresadas en estos volúmenes en un quinto volumen al que le dio por título: *Todología. Filosofía de la coordinación* (1952). Ahí Vasconcelos presenta su propia experiencia como animada por la tentativa por alcanzar una suerte de armonía del saber total en donde la filosofía, la ciencia y la revelación se pudieran enlazar en una unidad sistemática, reconociendo que todas ellas son inseparables y constitutivas de la sabiduría. Se trata aquí, señala Vasconcelos:

> ... un experiencialismo vivo al cual concurren cada uno en su función, los datos de los sentidos, los arreglos de la razón, los propósitos de la voluntad, todo en armonía que engendre amor. Ambición de concertar todos los recursos de que dispone la conciencia para relacionarse con el mundo y ahondar dentro de sí misma, y finalmente para acudir al encuentro de Dios; tal el afán de una filosofía que ha venido denominando estética, entendiendo por estética un arte de composición y de coordinación de valores cognoscitivos (Vasconcelos, 1952: 818).

Si nos atenemos a lo que el propio Vasconcelos señala en su *Tratado de metafísica* (1929), su propuesta filosófica podría considerarse un "panenergetismo".[45] En efecto, Vasconcelos era de la idea de que una suerte de energía recorre a todo lo existente, "... una suerte de fluido invisible que permea y anuda las cosas más disímiles..." (Vasconcelos, 1932: 666). Quizá en ello resuenen los ecos de lo que Bergson había analizado en *La evolución creadora*. De acuerdo a esto,

[45] Es así que lo caracteriza con justicia Margarita Vera (véase Vera, 1979: 73).

todo es energía y los diversos entes del universo se hayan emparentados entre sí justamente por ser expresión de una y la misma energía que los constituye y atraviesa a todos. Esta suerte de "sustancia de naturaleza energética" es "la sustancia en todos sus extremos, apariencias y manifestaciones" (Vasconcelos, 1929a: 605): "... Para nosotros no hay materia sino simplemente energía es claro que este concepto lo tomamos de los físicos modernos..." (Vasconcelos, 1935a: 1263). Interrogado en torno al presunto origen de esa energía, Vasconcelos recurre en su *Tratado de metafísica* a los términos "criatura" y "creador". Las relaciones entre una y otro son entendidas siguiendo una explicación de corte emanantista inspirada por Plotino. De acuerdo a ello, la materia y la inteligencia serían distintas emanaciones de una y la misma sustancia que es en último análisis energía. Ello conduce a una compresión de carácter *monista* que el propio Vasconcelos denominará como un "monismo estético", un monismo estético que remite, como ya se ha dicho, a uno y el mismo origen, a saber: la energía. Como bien lo han señalado los estudiosos de la obra de Vasconcelos, este comprendió su filosofía como un sistema en último análisis monista y buena parte de sus esfuerzos estuvieron orientados a distinguirlos de otros sistemas monistas, en concreto de aquellos atribuidos a Giordano Bruno y a Baruch Spinoza (véase Vera, 1979: 77).

Vasconcelos distinguió tres ámbitos de manifestación y expresión de la energía que son el mundo *físico*, el mundo *biológico* y el mundo *espiritual*, cada uno de ellos remitiendo a uno y el mismo origen que se diferencia a sí mismo a través del *ritmo*. Este ritmo expresa un distinto tipo de movimiento que la energía adopta en cada uno de los tres ámbitos anteriormente mencionados, a saber: un movimiento repetitivo, otro teleológico y, finalmente, un movimiento libre (Vasconcelos, 1932: 16). Este origen común se distingue y diversifica a sí mismo en virtud de su movimiento, de su ritmo, señala Vasconcelos remitiendo en este punto a la filosofía pitagórica.[46]

[46] Véase las reflexiones de Vasconcelos en *Pitágoras: una teoría del ritmo* (1916) y *La revulsión de la energía: los ciclos de la fuerza, el cambio y la existencia* (1924).

Es, pues, en el movimiento y en la relación rítmica con la que la sustancia se va dando a sí misma una articulación en cada caso distinta dando lugar a los tres mundos anteriormente mencionados en donde Vasconcelos localiza el punto que permite establecer una comunidad entre todos los seres existentes. Fue Pitágoras quien, para él, había descubierto ese origen rítmico de los fenómenos expresado tanto en el número como en la armonía. No obstante, señalará el propio Vasconcelos, "... después de que [Pitágoras había] atinado en el instinto de buscar la raíz de las cosas en los modelos del músico, se dejó llevar del proceso del número, proceso seguro y fácil, pero que conduce a planos y sólidos" (Vasconcelos, 1937a, *Obras completas*, IV: 421). De acuerdo a esto, el mundo material está caracterizado por la presencia de un ritmo repetitivo; el biológico, en cambio, por la presencia de un movimiento, de un ritmo de carácter teleológico, finalmente, el mundo espiritual se define por la presencia de un ritmo libre que permite organizar a este ámbito desde el horizonte de la libertad.

Es aquí donde se insertaría la teoría de los *a priori* ofrecida por Vasconcelos más tarde en su *Lógica orgánica* (1945). En efecto, en esa obra Vasconcelos expone una teoría y una clasificación de los que él llama *a priori* y ofrece un análisis acerca de ellos. La noción de *a priori* no la entiende Vasconcelos en el mismo sentido que Kant. *A priori* expresa para el pensador mexicano una "estructura funcional de la conciencia", una estructura orgánica, viva. Así, en su ya mencionada *Lógica orgánica*, se habla de tres *a priori*: el formal, el ético y el estético. El primero aparece caracterizado por la atención, la memoria y los principios lógicos. Se trata aquí de un *a priori* intelectual o formal que opera en el mundo *físico*. El ámbito de la vida, por el contrario, caracterizado por los procesos volitivos, es conocido en virtud del *a priori ético*. Finalmente, es en virtud del *a priori estético* que podemos conocer el mundo espiritual de la sustancia. El *a priori formal* no se entiende entonces para Vasconcelos como una suerte de estructura de carácter rígido, sino más bien como un aparato vivo de conocimiento constituido por la atención, el concepto, la memoria, el tiempo, la abstracción, el número, los principios lógi-

cos, el juicio y el silogismo. La vitalidad de este *a priori* se expresa ante todo en el primer elemento que lo constituye, a saber: la atención. En efecto, la atención reúne en la conciencia el concepto y el silogismo, según lo señala Vasconcelos en su *Lógica orgánica*. En el *a priori ético* Vasconcelos distingue la noción de causa, la noción de fin, las normas o valores, el juicio ético y los criterios éticos de salvación. En este ámbito, el concepto central está dado por la noción de *fin* y es este el que constituye un principio unificador en este ámbito. Todas las cualidades éticas, especialmente las del bien y el mal, adquieren sentido solamente en relación con esa finalidad suprema vinculada al retorno de la corriente y del fluido del ser a su fuente que está dada por lo absoluto. En forma análoga, los valores también pueden ser dados solamente en relación con la noción de *fin*, pues un objeto cobra valor en la medida en que adquiere una relación con nuestros fines. Finalmente, el *a priori estético* ofrece para Vasconcelos la forma superior de organización de la realidad en virtud de la cual se ordenan los objetos sin someterlos a una deformación ni a una abstracción, sino disponiéndolos en el interior de un todo que los trasciende. En este punto Vasconcelos remite a los análisis ofrecidos por Bergson en su ensayo *La risa* (1900) donde el filósofo francés había opuesto la ordenación de los objetos del mundo a partir de generalizaciones y abstracciones a la relación entre los objetos establecida por el artista en donde las cosas se perciben en su irreductibilidad, en su vida interior a través de las formas y colores. El arte constituía para Bergson una visión directa de la realidad en su diversidad y en su riqueza, en su irreductible individualidad. Es esta la misma idea que reaparece en Vasconcelos, pues, en efecto, en virtud del *a priori estético* los objetos del mundo se nos ofrecen en su individualidad y se nos entregan en un conocimiento inmediato, directo e intuitivo, superior a toda suerte de conocimiento racional:

> El artista no busca universales, el escultor no se pone a pensar en abstracto en el hombre; al contrario, desechando lo universal insignificativo para su propósito artístico, se esforzará en aumentar,

> precisar, las características, las particularidades que señalan entre todos los hombres, fuera del cementerio de las formas, el hombre cuya temperamentalidad se quiere representar... (Vasconcelos, 1935a: 1321).

Es en este horizonte que se puede entender en forma más clara el papel que Vasconcelos asigna a la filosofía en general y al filósofo en particular. En efecto, la filosofía y el filósofo están atravesados, para él, por la tentativa de alcanzar la unidad. Así, los primeros filósofos intentaron reducir la pluralidad a la unidad y encontrar un elemento a partir del cual se pudiera explicar la diversidad de lo que aparece en el mundo. El propósito que ha animado desde siempre a la filosofía no es, pues, sino el de unificar a la realidad, establecer una conexión de todo lo que existe a partir de un principio unificador. Una tarea semejante la ha realizado la filosofía a lo largo de su historia a través de dos vías, a saber: o bien a través de la eliminación de la particularidad de los objetos para acceder a un esquema abstracto que permita integrarlos a todos ellos dentro de él, o bien a través de una suerte de síntesis que reconozca esa suerte de unidad energética que atraviesa y unifica a todo lo existente y permite comprender la diversidad de las expresiones de esa sustancia que es una y la misma. En un caso, se trata de la vía del análisis y de la abstracción; en el otro, del camino de la síntesis. Es así que Vasconcelos señalará en su *Indología* (1926) que la vía de la abstracción no es la adecuada para la filosofía porque ella "suprime determinados accesorios con el objeto de lograr representaciones esquemáticas de una realidad múltiple, pero reductible a caracteres generales" (Vasconcelos, 1926a: 1119). Así comprendida, la generalización y la abstracción terminan por destruir a la realidad y por disociar a los objetos entre sí. Entre los ejemplos de esta forma de filosofar a la que Vasconcelos denomina analítica o reductiva, el pensador mexicano señala a los filósofos milesios, a Heráclito, a Parménides, a la escolástica, y, entre los filósofos modernos, a Hegel y a Kant lo mismo que a Husserl. En oposición a estas formas de proceder en la filosofía, Vasconcelos distingue las que él denomina

filosofías constructivas o estéticas que tratan de comprender la realidad a través de la unificación sintética de todo lo que en ello existe, de la integración de entre lo disímil y lo símil, de la cantidad y la cualidad. Se trata aquí de filosofías de síntesis: "Síntesis llamamos a la reunión de los heterogéneos en un plano o esencia común en que pueden obrar juntos: concurrir" (Vasconcelos, 1945, *Obras completas*, IV: 789):

> *Sintetizar es todavía más que sumar, porque la suma va agregando uno a otro los homogéneos y la síntesis es suma de homogéneos y heterogéneos; visión de conjunto que no destruye la riqueza de la heterogeneidad, sino que la exalta y le da meta* (Vasconcelos, 1926a, *Obras completas*, III: 1124).

Entre los precursores de entender este modo de filosofía Vasconcelos anota a Empédocles, a Platón en el "Timeo", a san Agustín, a Escoto, a san Buenaventura y a san Francisco de Asís, y, en el presente, a Bergson y a Whitehead al igual que al personalismo moderno (véase Vasconcelos, 1940: 1016). La metafísica y la lógica de Vasconcelos parecen culminar de este modo en un catolicismo de carácter más bien franciscano que tomista en el que se busca enlazar al cristianismo con el neoplatonismo y el hinduismo dando lugar, como ya lo han señalado varios estudiosos de su obra, a un cristianismo de contornos en ocasiones irreconocibles (véase Vera, 1979: 180).

El sistema de Vasconcelos culmina en una filosofía estética emparentada directamente con la religión. La verdad, señala Vasconcelos, se concibe estéticamente como una suerte de "acorde musical" y no tanto como una suerte de acuerdo de carácter lógico. El pensar, y es en este sentido que debe recordarse la pretendida rehabilitación de la metafísica por parte de los miembros del Ateneo de la Juventud, es un esfuerzo por establecer una unidad sistemática en las diferentes ámbitos del saber, es un descubrimiento de las relaciones de los seres que pueden responder sin duda a sistemas de razón pero que también obedecen a sistemas de coordinación conforme a la armonía y esfuerzos de unión que se desarrollan en conformidad con el amor.

* * *

El último ámbito que merece ser mencionado en relación al pensamiento de Vasconcelos es el vinculado a su *americanismo*. En efecto, la presencia de este americanismo en Vasconcelos puede ser explicada tanto a partir de experiencias personales que se remontan a su infancia en Eagle Pass, pequeño poblado norteamericano en el que Vasconcelos asistió a la escuela y donde debió vivir en forma especialmente intensa la confrontación entre la cultura estadunidense y la mexicana. A ello se aúnan sin duda sucesos históricos que le tocó vivir como, por ejemplo, las dramáticas experiencias del año de 1898 que le permitieron a Estados Unidos colocar dentro de su zona de dominio a Puerto Rico y a Cuba, la secuela dejada en la cultura latinoamericana por las agresiones de Estados Unidos a Nicaragua entre 1857 y 1899, etc. Fue en este contexto que surgieron reflexiones como las del ya mencionado José Enrique Rodó en el marco de la creciente oposición entre el mundo cultural latinoamericano, por un lado, y el mundo de la cultura anglosajona de Estados Unidos, por el otro. La Generación del Ateneo, como lo señala el propio Vasconcelos, se caracterizó así por un "renacer del anhelo iberoamericano". Siguiendo el ejemplo de Rubén Darío y José Enrique, la generación de Vasconcelos procedió a criticar la "nordomanía" que había llevado a América Latina a imitar en forma crítica las instituciones, las técnicas y, en general, el modo de vida de los países del norte, especialmente de los Estados Unidos. Así, en su *Indología*, Vasconcelos señala que el sajón norteamericano es indudablemente laborioso y tenaz, pero, al mismo tiempo, práctico y orientado a la dominación. El latinoamericano, por el contrario, es vivaz y utiliza su fantasía, su imaginación. El sajón norteamericano aparece estrangulado por su propia creación que ha sido la técnica moderna; el latinoamericano, en cambio, conserva todavía un ámbito de libertad para el espíritu que le permite dedicarse al goce. A diferencia del sajón, que nace en un mundo ya perfectamente ordenado y en el que debe insertarse para poder desarrollar su vida, el latinoamericano se encuentra por así decirlo obligado a

innovar, a crear nuevas formas de vida y de convivencia y tiene por ello una relación con el mundo más cercanas a la del artista. Sin embargo, la tarea, el presente y el futuro de Latinoamérica no los ve Vasconcelos en una suerte de recuperación o, menos aún, en un retorno al pasado indígena:

> ... No con regresión a lo indígena, que es simple embrutecimiento y suicidio, sino con la mira de crear nueva raza y nueva cultura sobre las sólidas bases de nuestra castellaneidad, que es ya ilustre síntesis de la más fecunda antigüedad (Vasconcelos, 1938: 1733).

La cultura latinoamericana no puede ser definida a partir de su pasado indígena, ni tampoco exclusivamente a partir de la herencia española. Se trata más bien de una cultura *mestiza* en la que tanto los elementos indígenas como los propiamente españoles han sufrido modificaciones que transformaron a ambas culturas. El papel y la tarea de esa cultura mestiza se ven proyectados para Vasconcelos en dirección al futuro, pues los resultados de la mezcla de la que ella procede requieren de un tiempo para poder fructificar y manifestarse en forma adecuada.

Latinoamérica es comprendida por Vasconcelos como una unidad de carácter étnico-cultural que se ha gestado a lo largo de varios siglos desde la Colonia y que fue violentamente destruida por el mundo anglosajón desde la Independencia. Es en este punto donde Vasconcelos ofrece una singular interpretación de los procesos de independencia de América Latina en general y de México en particular:

> La independencia de los pueblos americanos es el resultado de la desintegración del imperio español. Ninguna de las naciones de América había llegado a las condiciones de madurez que determinan la emancipación como proceso de crecimiento natural. Nuestra emancipación fue forzada por los enemigos del exterior. Ni estábamos preparados para ella ni la deseábamos (Vasconcelos, 1937b: 1485).

Los procesos de independencia no fueron para Vasconcelos resultado de un proceso natural ni de demandas o exigencias que habrían surgido de manera interna en los países colonizados. Se trataba más bien de una serie de reclamos de carácter difuso que fue decisivamente impulsada por el mundo sajón que buscaba en último análisis suprimir la influencia española en los dominios americanos para ampliar su hegemonía sobre esta región. Esos procesos de independencia terminaron pues por favorecer a los Estados Unidos y a Inglaterra (véase Vasconcelos, 1937b: 1487). Como resultado de este proceso tuvo lugar una creciente dispersión entre las naciones latinoamericanas recién emancipadas, dispersión que, según Vasconcelos, fue aprovechada especialmente por Inglaterra y los Estados Unidos. La tarea es entonces, dirá Vasconcelos inspirado por el espíritu de algunos próceres como Simón Bolívar, la de comenzar a reconstituir la unidad latinoamericana:

> Despojados de la antigua grandeza, nos ufanamos en un patriotismo exclusivamente nacional, y ni siquiera advertimos los peligros que amenazan a nuestra raza en conjunto. Nos negamos los unos a los otros. La derrota nos ha envilecido a tal punto que, sin darnos cuenta, servimos los fines de la política enemiga de batirnos en detalle, de ofrecer ventajas particulares a cada uno de nuestros hermanos, mientras al otro se le sacrifica en intereses vitales. No sólo nos derrotaron en el combate; ideológicamente también nos siguen venciendo. Se perdió la mayor de las batallas el día en que cada una de las repúblicas ibéricas se lanzó a hacer vida propia, vida desligada de sus hermanos, concertando tratados y recibiendo beneficios falsos, sin atender a los intereses comunes de la raza. Los creadores de nuestro nacionalismo fueron, sin saberlo, los mejores aliados del sajón, nuestro rival en la posesión del continente. El despliegue de nuestras veinte banderas en la Unión Iberoamericana de Washington deberíamos verlo como una burla de enemigos hábiles (Vasconcelos, 1925: 910-911).

Se trata, pues, de comenzar a delinear un nacionalismo o, mejor dicho, un latinoamericanismo de carácter "defensivo" impuesto como una condición de supervivencia ante el nacionalismo "expansivo", "agresivo" del mundo sajón. Se trata de un nacionalismo que pueda oponer un muro de contención a la expansión del mundo sajón en Latinoamérica y que esté basado sobre la comunidad histórica y étnica de las naciones latinoamericanas. A este nacionalismo o latinoamericanismo Vasconcelos lo denomina *bolivarismo*: "Llamaremos bolivarismo al ideal hispanoamericano de crear una federación con todos los pueblos de cultura española" (Vasconcelos, 1934: 1305).

Sin embargo, en este proceso de contención a la dinámica de expansión del mundo sajón, Vasconcelos asignará un papel central a un "hispanismo" comprendido como un instrumento para poder combatir la penetración de la cultura sajona. Es por ello que Vasconcelos se opondrá en forma decidida a todo intento por desespañolizar la cultura latinoamericana, por desconocer o, peor aún, por atacar la herencia española de Latinoamérica: "Por cualquier lado que se le mire, desespañolizar es lo mismo que traicionar" (Vasconcelos, *México y España*, 1929: 13). Expresiones de este antihispanismo —que Vasconcelos atacará decididamente— son, por ejemplo, las condenas a la conquista de Latinoamérica por España, las tentativas por glorificar o restaurar el pasado precolombino, por desconocer que España era, en el momento de la conquista de América, la nación más culta y libre de Europa, etcétera:

> Vinieron a la América los españoles, y hay que desengañarse: vinieron los mejores [...] la epopeya de las misiones castellanas es uno de esos capítulos heroicos que nunca sospechó la antigüedad, capítulos heroicos en la lucha del alma contra las tinieblas. Lo cierto es que la mejor casta española vino al continente, la mejor en la devoción y en el esfuerzo (Vasconcelos, 1926a: 1176-1177).

Hernán Cortés es considerado así por Vasconcelos como "el más humano de los conquistadores, el más abnegado", difamado por

los sajones y opuesto en forma insostenible al pretendido heroísmo de Cuauhtémoc. Es en ese sentido que en su *Indología* Vasconcelos señala que los conquistadores españoles en realidad no destruyeron nada, pues, al llegar a lo que hoy se llama México, las culturas de esta parte del mundo se encontraban ya en completa decadencia y es justamente esta decadencia la que posibilitó su conquista:

> Nada destruyó España, porque nada existía digno de conservarse cuando ella llegó a estos territorios, a menos que se estimé sagrada toda esa mala hierba del alma que son el canibalismo de los caribes, los sacrificios humanos de los aztecas, el despotismo embrutecedor de los incas (Vasconcelos, 1937b: 1307).

Los procesos de independencia de las colonias americanas quizá podrían haber liberado a Latinoamérica del yugo español, pero terminaron por someterla bajo el dominio del mundo anglosajón. Es por ello que la filosofía que Latinoamérica requiere ahora debe ser una filosofía que permita repensar la posibilidad de una unidad en el interior de Latinoamérica para que esta pueda oponerse a la dominación anglosajona. Una filosofía semejante tiene que pensar entonces la forma en que se puede unificar a Latinoamérica y es en ese sentido que Vasconcelos asigna un papel central a lo que él denomina "raza cósmica". Con ello se delinean en forma clara los contornos de los dos libros que contribuyeron a dar a Vasconcelos un lugar preponderante como intelectual vinculado al proyecto nacionalista emanado de la Revolución mexicana al que le imprimiría una perspectiva latinoamericana, a saber: *La raza cósmica* (1925) e *Indología* (1926).

La *raza cósmica* apareció en 1925 en Barcelona con el título: *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana. Notas de un viaje a la América del Sur*. En ella se integran una serie de notas y apuntes que Vasconcelos había realizado a lo largo de sus viajes realizados a Sudamérica después de haber terminado su periodo al frente de la Secretaría de Educación Pública en 1924. Se trata de una suerte de "diario de viaje" permeado por la idea de una "raza cósmica"

que pudiera unificar a Latinoamérica y, de ese modo, regenerar a la humanidad entera. Se ha dicho que Vasconcelos emplea en esta obra una noción sumamente confusa de lo que entiende por "raza" en donde habría reunido elementos provenientes de los conceptos de *cultura, civilización, pueblo,* etc. Se ha señalado a este respecto la influencia desempeñada por el pensamiento de Elisée Reclus, especialmente de su *Nueva geografía universal,* al igual que del antropólogo suizo Eugène Pittard, especialmente de su obra *Las razas y la historia,* y de sus ideas sobre el mestizaje expuestas en esta última. Así, por ejemplo, Reclus había subrayado especialmente el papel desempeñado por las migraciones y por el contacto incesante entre distintos pueblos, culturas y razas, impulsado además por las vías de comunicación que desembocarían en el futuro en una humanidad cada vez más unificada. Pittard, por su parte, subrayaba que ya desde tiempos muy antiguos el continente americano había estado caracterizado por un incesante mestizaje que había permitido también la constante interacción entre razas, culturas y pueblos. Apoyado así sobre ideas tanto de Reclus como de Pittard, Vasconcelos introduce mitos como el de la Atlántida para fortalecerlas evocando así el modo en que, según él, habría sido la vida en el continente americano. La "raza cósmica" expresa así una fusión de distintas razas en la que habrían de unificarse todas las culturas y pueblos para reemplazar y llevar a un nivel superior a las que Vasconcelos considera las cuatro razas existentes hasta entonces, a saber: "blancos, negros, rojos y amarillos" *[sic].* Cada una de estas "razas" habría ido forjando su historia y su cultura en forma prácticamente independiente que, sin embargo, apuntaría en el futuro a una fusión entre ellas en una raza superior. Mientras ello ocurre, Vasconcelos considera la historia contemporánea caracterizada especialmente por la escisión entre dos ámbitos culturales y raciales: por un lado, el de América sajona y, por el otro, el de Latinoamérica. En el marco de esta oposición se han desarrollado dos proyectos históricos, culturales y políticos distintos, a saber: uno de ellos vinculado a los padres de la independencia norteamericana como Washington, Jefferson, Adams y Monroe y, por el otro, el del inde-

pendentista latinoamericano Simón Bolívar. La oposición para Vasconcelos entre el latinoamericanismo y sajonismo, bolivarianismo contra monroísmo es así clara. Él pensaba que el latinoamericanismo se iría imponiendo gradualmente al sajonismo para conducir ya no solamente a Latinoamérica, sino a la humanidad en su conjunto a una nueva etapa histórica caracterizada por el predominio de una raza cósmica, raza cósmica que los pueblos latinos habrían sido los llamados a consumar (véase Vasconcelos, 1925: 919). Según Vasconcelos, el proyecto de esta raza cósmica se desarrollaría sobre todo en las zonas tropicales, las zonas cálidas de América, opuestas a las zonas frías, esto es a la civilización racionalista caracterizada por la ciencia a la que, desde Latinoamérica, se opondría una civilización del ritmo, del color, de la emoción, etc. La raza mestiza sería así para Vasconcelos la síntesis de todas las razas, la fusión de todas las culturas y pueblos. Latinoamérica será así:

> ... La cuna de una raza quinta en que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará termino la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes.
>
> Y se engendrará, de tal suerte, el tipo de síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia, para dar expresión al anhelo total del mundo (Vasconcelos, 1925: 919).

Con ello se delinea el sentido y papel histórico de Latinoamérica como el lugar de una "raza cósmica, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado" (véase Vasconcelos, 1925: 909). Con ello se abre, a la vez, el camino para el diseño de una muy curiosa utopía. En efecto, esa raza cósmica se asentará en el futuro en los trópicos, específicamente en esa zona que comprende al Brasil entero, a Colombia, Venezuela, Ecuador, parte de Perú, parte de Bolivia y la región superior de la Argentina en donde Vasconcelos pensaba que se podía construir *Universópolis*, la ciudad de todas las razas (véase Vasconcelos, 1925: 925). Es aquí donde Vasconcelos, en

forma por demás paradójica, parece retomar al menos algún aspecto del pensamiento del antaño vituperado Auguste Comte, su teoría de los tres estados. En efecto, aun cuando esa peculiar teoría de los tres estados había sido ya formulada anteriormente a la *Raza cósmica*, ella le ofrecerá ahora un apoyo para formular en forma un tanto más precisa su idea sobre la raza cósmica y la función que a esta le corresponde en el futuro. Así, ya en una conferencia que había impartido en el Anfiteatro de la Escuela Nacional Preparatoria el 10 de septiembre de 1921, Vasconcelos proponía una ley de desarrollo de las sociedades a la que denominaba, siguiendo a Comte, "la Ley de los tres estados". Esos tres estados o etapas conllevaban un proceso gradual en la liberación del género humano de la necesidad. Así, Vasconcelos distingue, por un lado, el estado material o guerrero, el intelectual o político y, finalmente, el espiritual o estético (véase Vasconcelos, 1921). En el primero de estos tres estados, caracterizado por la necesidad y las contingencias dadas por las emigraciones constantes y el intercambio entre los productos, se impone ante todo la guerra. En el segundo, una vez que han surgido las relaciones internacionales que permiten desterrar la posibilidad de la guerra entre los Estados, comienza a dominar la inteligencia sobre la fuerza y la violencia. En ese estado las sociedades pasan a organizarse de acuerdo a los dictados de la razón, de la ciencia y de la técnica que les permiten el dominio de la naturaleza que les posibilite alcanzar un mejor nivel de vida. El tercer estado, en cambio, se anuncia más bien hacia el futuro:

> El tercer periodo está por venir y lo llamaremos estético, porque en él, las relaciones de los pueblos se regirán libremente por la simpatía y el gusto. El gusto que es la ley suprema de la vida interior, y que hacia afuera se manifiesta como simpatía y belleza, llegará a ser entonces la norma indiscutible del orden público y de las relaciones entre los estados (Vasconcelos, 1921: 150).

Es en ese tercer estado que, basada en una dimensión estética en la que habrá de imperar la simpatía y el gusto, dominará la raza

cósmica como síntesis de todos los pueblos, de sus mejores capacidades y de sus más altas cualidades. En ella surgirá el "hombre todo, el hombre síntesis, el prototipo y tipo final de la especie" (Vasconcelos, 1926a: 1190).

Le asiste la razón a Fernando Salmerón cuando apunta que *La raza cósmica* es un libro "deprimente y extraño". En efecto, es un libro ciertamente extraño en la medida en que hay en él una idea central que aparece revestida de una retórica en ocasiones insostenible y de una argumentación difícil de seguir. La idea de raza que en él emplea Vasconcelos y la pretensión de universalidad con la que él se expresa son ciertamente difusas y difíciles de ser defendidas por medio de una argumentación racional. Vasconcelos ofrece más bien una visión altamente emotiva y pasional empeñada en afirmar la unidad espiritual de la raza y hace de esta el motivo central de un libro en el que se esfuerza por apoyar sus ideas y disquisiciones con datos históricos y noticias científicas de toda índole, con generalizaciones insostenibles y, como lo ha subrayado Salmerón, con un "formidable desconocimiento de las realidades sociales y culturales de Hispanoamérica" (Salmerón, 1963: 263). Estas generalizaciones y esta suerte de utopía más pasional que racional ofrecen a Vasconcelos a la vez el fundamento para una extraña filosofía de la historia inspirada en Comte en la que "la raza cósmica" en general, e Hispanoamérica en particular, asumen un papel privilegiado. En efecto, en la *Indología*, Vasconcelos incluye un capítulo que lleva por título "El pensamiento iberoamericano" en el que se discute justamente la posibilidad de una filosofía hispanoamericana que, por un lado, debía abarcar la totalidad de la cultura, pero, por otra parte, tenía que estar al mismo tiempo enraizada en la región hispanoamericana.[47] El proyecto parece ser así el de una federación hispanoamericana constituida a partir de la raza e idioma comunes y con ideales tanto políticos como culturales, pero también, a la vez, con un carácter místico-religioso en definitiva insostenible.[48]

[47] Vasconcelos, 1926a, *Obras completas*, II: 1205-1229.

[48] Volveré nuevamente a Vasconcelos al referirme a la fenomenología (véase capítulo IV, p. 163 de este libro).

Antonio Caso (1883-1946) nació en la Ciudad de México el 19 de diciembre de 1883. Se formó en la Escuela Nacional Preparatoria para graduarse posteriormente en la Escuela Nacional de Jurisprudencia como abogado. En 1921 fue nombrado por el presidente Álvaro Obregón como embajador extraordinario de México en Perú, Chile, Uruguay, Argentina y Brasil, países en los que representó al gobierno emanado de la Revolución mexicana.[49] Caso tuvo su primera cátedra de filosofía en México ya desde el año 1907 y, posteriormente, a la edad de 30 años, se convirtió en director de la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional. A lo largo de toda su vida desempeñó funciones de carácter más bien académico. Entre ellas se pueden mencionar su labor docente en la Escuela Nacional Preparatoria, después en la Escuela Nacional de Jurisprudencia y en la de Altos Estudios y, finalmente, en el Colegio Nacional se convirtió en miembro fundador.[50] Como ya lo ha recordado Fernando Salmerón a este respecto, la obra filosófica de Caso abarca diversos temas.[51] Así, en primer lugar, se pueden señalar sus estudios dedicados a la historia de la filosofía y a la crítica de la filosofía; en segundo lugar, libros dedicados a la filosofía social y política y, en tercer lugar, obras consagradas a la filosofía en un sentido más riguroso. Entre las obras del primer grupo se podrían mencionar *Filósofos y doctrinas morales* (1915), *La filosofía francesa contemporánea* (1917), *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* (1934),[52] *Meyerson y la física contemporánea* (1939), *Benito Díaz de Gamarra* (1940), *Positivismo, neopositivismo y fenomenología* (1941), *Evocación de Aristóteles* (1946). En el segundo grupo se pueden destacar: *Discursos a la nación mexicana* (1922), *México y la ideología nacional* (1924), *Sociología genética y sistemática* (1927), *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934), *La filosofía de la cultura y el mate-*

[49] Para el pensamiento de Antonio Caso, véanse Romanell, 1952; Gaos, 1954; Krauze, 1961; Salmerón, 1963 y Hurtado, 2016.

[50] Véase el libro de Rosa Krauze (Krauze, 1961).

[51] Véase Salmerón, 1963.

[52] Sobre esta temprana recepción de Husserl y la fenomenología en México, volveremos más adelante (en el capítulo IV, p. 163 de este libro).

rialismo histórico (1936), *La persona humana y el Estado totalitario* (1941), *El peligro del hombre* (1942) y *México, apuntamientos de cultura patria* (1943). Finalmente, en lo que concierne a las obras de filosofía en sentido estricto, pueden ser nombradas: *Problemas filosóficos* (1915), *Principios de estética* (1925), *El concepto de la Historia universal* (1923) y, ante todo, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1916, segunda edición 1929 y tercera en 1943).

Al igual que sucedió con otros pensadores que formaron parte del Ateneo de la Juventud, el pensamiento de Caso se dedicó inicialmente al estudio de los grandes clásicos como Platón y Kant a los que se agregarán posteriormente Arthur Schopenhauer al igual que el pragmatismo norteamericano (especialmente la obra de William James) y, esto es importante, pensadores franceses como Henri Bergson y Émile Boutroux. No obstante, a partir de 1933 la obra de Caso comenzará a mostrar la influencia de ciertos filósofos de proveniencia alemana. Así, aparece una preocupación por el estudio de la filosofía de los valores de la Escuela de Baden, de la fenomenología de Husserl, del pensamiento de Max Scheler y de Nicolai Hartmann y, finalmente, de la obra de Martin Heidegger. Podría decirse que estas diversas vertientes de pensamiento confluían en un eje que puede ser considerado quizá como el fundamental en el pensamiento de Caso a saber: el de una reacción y una crítica en contra del positivismo dominante en México, el de una afirmación enfática de la libertad bajo el fuerte influjo del pensamiento cristiano vinculado a una suerte de humanismo que subraya al hombre como una realidad de un orden distinto al de la naturaleza. Se podría caracterizar en ese sentido, como Caso mismo lo hizo, su pensamiento como un "nuevo humanismo". Así, caracterizará a su propia filosofía del siguiente modo:

> Entendida [la filosofía] como acto esencialmente humano, por su origen, su desarrollo orgánico y su fin. Si filosofar es explicar, y sólo esto debe ser, es inútil explicar la vida humana por el mundo, porque, en definitiva, para el filósofo, no para el investigador científico que debe necesariamente abstraer sus datos de la realidad,

> el mundo es una experiencia psicológica y sólo se explica por el hombre la verdad fundamental de toda filosofía es una verdad antropológica, una intuición esencialmente idéntica a las intuiciones estéticas y que sólo difiere de ellas por su objeto universal y no individual.[53]

El pensamiento de Caso estuvo orientado en un cierto sentido a tratar de establecer una reconciliación armónica entre la filosofía y la ciencia modernas, por un lado, y lo que él mismo denominaba como una "cosmovisión cristiana", por el otro. Ello se expresa ya en forma clara en el curso que dictó en la Universidad Popular Mexicana en 1915 al que volveremos más adelante. Sus ideas filosóficas fueron expuestas por lo menos desde 1915 a través de diversos artículos y conferencias. Así, por ejemplo, su obra *Problemas filosóficos* (1915) ofrece a lo largo de tres ensayos una crítica al positivismo que había imperado en México en el siglo XIX abogando en favor de una filosofía en oposición al cientificismo ensalzado por el ideario positivista. Así, por ejemplo, el primer ensayo que aparece en esta obra lleva por título "Perennidad del pensamiento religioso y especulativo" y el último artículo que aparece en este libro se intitula "Aurora", muy probablemente influido por la figura de Friedrich Nietzsche. El mundo en aquel momento le aparece a Caso como un campo de lucha que se muestra en forma paradigmática en la experiencia de la guerra y en la crisis por la que atravesaba el capitalismo (no debe olvidarse a este respecto que en ese momento se desarrolla la primera Guerra Mundial y México se encuentra aún inmerso en la lucha revolucionaria). Sin embargo, la forma correcta de comprender, abordar y responder a estos problemas no se encontraría para Caso tanto en el ámbito de la economía —como sostenía el marxismo — ni tampoco en el de la política, sino más bien, como lo veremos, en el de la *moral*.

[53] Estas palabras se encuentran en Caso, 1915: 225. Posteriormente, Samuel Ramos se referirá a este texto en su artículo: "La filosofía de Antonio Caso" (Ramos, 1946: 131). José Gaos se refiere también al pensamiento de Caso en Gaos, 1954: 92 y 97. Rosa Krauze se refiere a ello en Krauze, 1961: 55.

La obra que puede ser considerada con razón la más importante de Antonio Caso sería publicada el año siguiente con el título *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo* (1916). Los orígenes de este libro pueden ser remitidos a las conferencias que impartió Caso en la Universidad Popular Mexicana en 1915, a las que ya me referí anteriormente. En el estudio preliminar de esa obra Antonio Caso se refiere al modo en que ella surgió a partir de una invitación que recibió Caso para impartir una serie de lecciones en la Universidad Popular Mexicana que era, como se sabe, una institución libre de enseñanza que había sido fundada por el Ateneo de México con el propósito de contribuir a la difusión de la cultura. El propósito inicial de estas conferencias estaba animado por la idea de ofrecer al público una síntesis del cristianismo a partir de la biografía moral de algunos de los grandes autores del propio cristianismo. Así, Caso refiere en este preliminar que las grandes figuras que él tomó para estas conferencias fueron las siguientes: san Juan Bautista a quien Caso denomina como el precursor, san Pablo el Apóstol, san Agustín, el padre de la Iglesia, Carlo Magno, soldado inmortal de la iglesia que confirmó el régimen católico feudal en el año del 800 contribuyendo a la creación del poder temporal de los papas, Gregorio VII *el Pontífice*, san Francisco de Asís, la figura mística, Lutero, el osado discípulo de san Pablo y de san Agustín que fue capaz de oponer la Reforma al Renacimiento, santa Teresa, la santa por antonomasia y abogada de la sociedad universal de espíritus y de corazones, Pascal y, finalmente, Tolstói, que son, para Caso, los últimos grandes cristianos de la historia: Pascal, la personificación misma del genio literario y, a la vez, científico, filosófico y religioso, y Tolstói el prototipo de una cierta clase de heroísmo cristiano próximo al anarquismo (véase Caso, 1916: 5-6).

El libro se abre con un apartado que lleva por título justamente "La existencia como economía y caridad". Ahí, Caso, siguiendo tanto a Darwin como a Malthus, señala que la economía de la naturaleza es el principio supremo de la biología. Es justamente en la biología de Darwin, que, según Caso, se recogió y articuló en forma

clara la tesis elaborada en el ámbito de la teoría económica por Malthus en torno a la desproporción existente entre el acervo de alimentos, por un lado, y el crecimiento de la población, por el otro. Sin embargo, anota Caso, a diferencia de la teoría económica de Malthus que no ha podido ser comprobada de manera fehaciente en la historia, la teoría de Darwin constituye en el momento en que Caso escribe este libro el eje mismo de la discusión no sólo en el ámbito de la biología sino, en general, de la ciencia en su conjunto. De ello se desprende una consideración de la vida conforme a la cual esta se comprende desde la óptica de su autopreservación y de la conservación de la especie. Justamente, dirá Caso, es en virtud del egoísmo que se constituyen y extinguen las especies:

> La lucha, la adaptación y la herencia sostienen el inmenso engranaje de los seres vivos. El *máximum de provecho con el mínimum de esfuerzo*: tal es la economía universal o el universo como economía. La adaptación —nutrición y la herencia— reproducción, el hambre, en suma (a la cual necesidad elemental se reduce el llamado amor —apetito— al sexo y a la prole), es el solo motivo de acción a la vida (Caso, 1916: 9).

La divisa entonces del máximo de provecho logrado con el mínimo de esfuerzo es un principio de la vida de los seres vivos, en particular de los seres humanos y, a la vez, una suerte de principio de cualquier epistemología (Caso, 1916: 10). Esta que Caso denomina "la economía de la naturaleza" rige, de acuerdo a él, con un dominio prácticamente absoluto en todos los ámbitos de la vida y de sus frutos: sea en la vida considerada como un fenómeno meramente biológico, sea en la industria, la ciencia o incluso en el juego. Es en este punto que Caso remite tanto a la filosofía de Bergson como a la de James quienes, en opinión de Caso, han observado con precisión cómo la energía de la vida tiene una suerte de excedente que engendra su fertilidad y su abundancia. De acuerdo con Caso, también la reflexión de Schopenhauer habría ido en una dirección similar; Caso piensa en ese sentido en algunos pasajes de *El mundo como*

voluntad y representación, remitiendo al cuidadoso análisis que Schopenhauer ofrece en esa obra de la voluntad (Caso, 1916: 12-16). Es justamente aquí que Caso señala que el mundo y la vida no pueden agotarse solamente en la ciega autopreservación, en el principio de conseguir continuamente el máximo de provecho con el mínimo de esfuerzo. La prueba de ello la encuentra Caso, siguiendo en este punto al ya citado Schopenhauer, en la existencia del desinterés, de la caridad y del sacrificio. Se trata aquí de tres virtudes clásicas del cristianismo que, anota él, remiten a otro orden y a otra vida, pues, anota Caso, en el caso del sacrificio lo que tenemos es justamente el principio inverso al que guía la reproducción de la vida, a saber: el máximo de esfuerzo con el mínimo de provecho. En los tres casos se articula así una experiencia fundamental de carácter no sólo moral, sino también religioso que remite a una suerte de salir fuera de uno mismo, a un darse a los demás, a un "ofrecerse... brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento. Esto es en esencia lo cristiano" (Caso, 1916: 17).

La caridad, continúa Caso, no es algo que se demuestre, sino más bien algo que se practica, *se hace*, como la vida misma. La fe, otra de las virtudes centrales del cristianismo, permite comprobar que, a lado del mundo que se rige por el principio y la ley natural de la vida, hay otro mundo que está sometido a la ley del amor. Finalmente, la esperanza constituye la sabiduría del cristiano, aun mayor que la sabiduría socrática, pues nos abre una consideración de diversos órdenes de la vida o, mejor dicho, de otros ordenes de la vida que no se reducen al principio de su mera conservación y reproducción a partir del principio del mínimo esfuerzo y del máximo de beneficio. Es en este punto donde Caso introduce sus reflexiones sobre el amor considerado como el único principio del mundo moral. No se trata aquí del amor biológico vinculado a la reproducción, sino de un amor, dirá Caso, "al prójimo, a *lo lejano*, como diría Nietzsche. No amor a la carne por el deleite, no al otro sexo ni a la prole..., sino amor... [Como] proyección fuera de sí mismo" (Caso, 1916: 19-20). Caso se ve remitido con ello al pensamiento y a la práctica tanto de san Francisco de Asís como de Tolstói. En efecto, esta

noción de amor remite, dirá él, al sentimiento franciscano de la existencia, a un sentimiento que, al igual que el de la caridad, se vive a través de las acciones en un alejamiento constante del egoísmo a partir de una acción desinteresada (Caso, 1916: 21-22).

Tres años más tarde aparecerá una versión más extensa, ahora dividida en cinco capítulos, que llevará como título simplemente *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. Esta obra conocerá una tercera edición en 1943 que tendrá nueve capítulos nuevos. Puede decirse que la obra en su conjunto debe ser enmarcada en un contexto histórico marcado tanto por la Revolución mexicana como por la primera Guerra Mundial que, para Caso, expresaban no sólo una irrupción de la violencia sino, al mismo tiempo una expresión de la crisis en la que se encontraba en aquel momento la sociedad occidental. La reflexión que Caso ofrece en ella puede considerarse así como una tentativa de respuesta a las doctrinas imperantes en aquel momento sobre la vida humana: el darwinismo, el evolucionismo de Spencer, la filosofía de Nietzsche, el individualismo de Max Stirner e, incluso, el marxismo. Caso intenta responder a la crisis imperante desde una perspectiva abierta por el pensamiento cristiano. Creo que le asiste la razón a Fernando Salmerón (1963: 278) cuando apunta a que este ensayo de Caso carece en ocasiones de una precisión formal y una exactitud terminológica que lleva en ocasiones a problemas para una adecuada comprensión de su pensamiento. Así, por ejemplo, en el primero de los ámbitos señalados se delinea una concepción de la vida biológica como lucha, como afirmación del egoísmo y del deseo de dominio que comprende no sólo a la vida humana y al ejercicio de la inteligencia sino también, incluso, a la propia ciencia. Quedan excluidas de esta consideración la contemplación estética al igual que la religión y la moral. Podría decirse que en esa concepción se encuentra ya el núcleo de una cierta manera de comprender al mundo, al conocimiento y a la propia sociedad. La existencia considerada como desinterés muestra por el contrario de qué modo el arte fractura la concepción de la vida imperante en el primer ámbito. En este punto Caso dedica unos pasajes de su obra al estudio del símbolo, de la forma y de los valores

estéticos, problemas que serán desarrollados posteriormente en el libro *Principios de estética*. Finalmente, en el tercer ámbito, Caso se referirá a la existencia considerada ahora como caridad caracterizada por una vida conforme a la moral delineada por los conceptos de sacrificio y de amor. Todo ello culminará o llevará a un capítulo sobre la esperanza y a otro sobre la fe que llevan en último término a Caso a una metafísica de corte espiritualista marcado, como ya se ha dicho, por un profundo sentido religioso. Quizá una de las razones por la que esta obra adquiere una significación aún más especial es por el hecho de que las preocupaciones y la intención religiosa y moral que la atraviesan son proyectadas por Caso al ámbito político y social para ser presentadas ahora como una solución a los problemas no solamente de un México que emanaba del régimen de la Revolución mexicana sino, aún más, incluso de un mundo que se encontraba en un conflicto escala global como el de la primera Guerra Mundial. La solución de los problemas económicos, sociales y políticos es entonces para Caso un asunto que, como ya se ha mencionado, debe ser resuelto desde el ámbito no de la economía ni desde la política, sino ante todo desde la dimensión de la moral. Es justamente en este punto que se puede establecer un vínculo entre las reflexiones de carácter filosófico y metafísico de Caso, por un lado, y sus preocupaciones de carácter social y político, por el otro. Debe recordarse en este sentido que, ya desde su curso de 1915 en la Universidad Popular, Caso parecía hacer un llamado al cristianismo en el contexto de la Revolución mexicana y de la primera Guerra Mundial. Esta exigencia reaparecerá en su volumen sobre México, de 1924, en el que distinguirá al Cristo Rey de la Iglesia Católica del "Cristo pueblo" caracterizado más bien por el sacrificio y el amor al prójimo y se mantendrá prácticamente hasta el final de la obra de Caso en el ámbito de una noción de persona que caracteriza la fase final de su pensamiento.[54]

[54] Volveremos más adelante sobre Caso al referirnos tanto al neokantismo (véase *infra*, capítulo III, p. 130 de este libro) como a la fenomenología (véase *infra*, capítulo IV, p. 163 de este libro).

Alfonso Reyes (1889-1959) nació en Monterrey, entidad que fue gobernada por su padre, el general Bernardo Reyes de 1889 a 1909. Reyes realizó sus primeros estudios en escuelas privadas de Nuevo León y en 1900 su familia decidió trasladarse a la Ciudad de México. En la capital continuó sus estudios de primaria en el Liceo Francés y publicó sus primeras obras literarias en 1905. Un año más tarde, en 1906, se integra a la revista *Savia Moderna* y en esa misma época comienza su amistad con el intelectual dominicano Pedro Henríquez Ureña quien había llegado a México en ese mismo año. Con 22 años de edad Reyes publica su primer libro de ensayos con el título *Cuestiones estéticas* (París, 1911) y, en esa misma época, publica también sus ensayos *Sobre la estética de Góngora* (1910) y *Las tres Electras del teatro ateniense* (1911) en los que aparecen temas centrales de su actividad literaria futura, en particular los de su reivindicación de la poesía hermética de Góngora. También de ese mismo periodo proceden dos ensayos que llevan por título *Sobre el procedimiento ideológico de Stéphane Mallarmé* (1909) y *Sobre la simetría en la estética de Goethe* (1910) donde se pueden encontrar ya los temas que serían característicos de su obra posterior, a saber, su "afición a Grecia", su interés por Goethe, su reflexión sobre la literatura, su inclinación por la poesía francesa, especialmente por Mallarmé, temas que habrían de tener un gran influjo sobre la literatura y la crítica literaria hispanoamericanas.

En 1909, al lado de Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Julio Torri, Enrique González Martínez, Alfonso Cravioto, Martín Luis Guzmán, Diego Rivera, Carlos González Peña e Isidro Fabela, Reyes había fundado el Ateneo de la Juventud que él comprendió como la cristalización de una serie de deseos y aspiraciones que lo habían acompañado desde su integración a la revista *Savia Moderna*. En 1912 Reyes fue designado secretario de la Escuela Nacional de Altos Estudios, creada en 1910 por Justo Sierra. En esa escuela, como lo recordará posteriormente el propio Reyes, se escucharon por vez primera los nombres de asignaturas como Estética (impartida por Caso), Ciencia de la educación (impartida por Chávez), Literatura francesa (curso impartido por

González Martínez), Literatura inglesa (bajo el magisterio de Henríquez Ureña), Lengua y literaturas españolas (impartidas por el propio Reyes) (véase Reyes, 1941: 214). Fue también en ese año que Reyes participó en la fundación de la Universidad Popular que tenía por propósito acercar la enseñanza universitaria a aquellos que carecían de medios económicos para acceder a ella. En 1913, tras la muerte de su padre en el marco de los acontecimientos de la llamada "Decena Trágica", Reyes obtiene el título de abogado, renuncia al cargo de secretario de la Escuela Nacional de Altos Estudios y es designado secretario de la Legación Mexicana en Francia. Un año más tarde, tras el ascenso de Venustiano Carranza al gobierno y en virtud de la supresión en masa del cuerpo diplomático y consular de México en el extranjero, Reyes se ve obligado a abandonar Francia y se dirige a España. En Madrid comienza a dedicarse al periodismo y, al haberle sido encomendada una edición de las obras de teatro de Juan Ruiz de Alarcón, se aproximó al grupo de Ramón Menéndez Pidal en el Centro de Estudios Históricos. Ahí Reyes tuvo la oportunidad de colaborar con Américo Castro y Tomás Navarro Tomás, entre otros. Con Enrique Díez-Canedo y José Moreno Villa fundó los *Cuadernos Literarios* y, por mediación de José Ortega y Gasset, comenzó a colaborar con el semanario *España*, con *El Imparcial* y *El Sol*, en donde tuvo bajo su responsabilidad la página de "Historia y Geografía". La editorial Biblioteca Nueva le encomendó en esa época la edición de las obras de Amado Nervo y durante esa estancia en España, elaboró su *Visión de Anáhuac* (1917) orientada a esclarecer lo que era "el alma nacional". En 1924 concluiría su periodo madrileño y es en ese mismo año que aparece su *Ifigenia Cruel* (1924). Interesante a destacar en esta obra es el modo en que Reyes ofrece en ella una interpretación de esta figura de la tragedia griega en donde la heroína carece de memoria de su pasado y, al recobrarla, se da cuenta de que proviene de una raza ensangrentada proponiéndose así romper las cadenas que la atan a la fatalidad del destino.

Al inicio de 1925 Reyes se hace cargo de su puesto como ministro de la Legación Mexicana en Francia convirtiendo su residen-

cia en el centro de una serie de encuentros con diversas figuras de la intelectualidad francesa y latinoamericana entre las que se destacan Ventura y Francisco García Calderón, Jean Prévost, Valéry Larbaud, Paul Valéry y Gabriela Mistral, entre otros. En 1927 regresa a México y se le asigna un cargo diplomático en Argentina en donde creará los *Cuadernos del Plata* relacionándose con Jorge Luis Borges, Victoria Ocampo, Ezequiel Martínez Estrada, Alfonsina Storni y Adolfo Bioy Casares, para, posteriormente, en 1930, desempeñarse como embajador de México en Brasil. Esta larga estancia en diversos países latinoamericanos, especialmente Argentina y Brasil, fortalecerá su conciencia y su reflexión sobre los problemas de América Latina, su literatura, su pensamiento y su identidad.

Reyes vuelve a México en enero de 1939, después de una experiencia altamente productiva en otros países de América Latina y, tras un periodo de incertidumbre que para él mismo colindaba con la indiferencia de los intelectuales mexicanos ante su regreso, desarrolla el proyecto de fundación de un centro cultural y académico al que deseaba invitar a todos los intelectuales refugiados en México, especialmente a los refugiados españoles que habían llegado durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. Este proyecto cristalizaría en la creación de La Casa de España cuya dirección asumió el propio Reyes por encargo del presidente Cárdenas. La Casa de España se transformó posteriormente en El Colegio de México con una estructura similar al de una Escuela de Altos Estudios. En 1941 se nombra a Reyes como catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y, dos años más tarde, siguiendo un modelo análogo al del Collège de France, se crea el Colegio Nacional, en 1943, fundado por Ezequiel A. Chávez, Diego Rivera, Antonio Caso y por el propio Reyes. Es de esta época que data su escrito, importante en el curso de las reflexiones presentadas en este ensayo, *Última Tule* (1942) en donde Reyes ofrece una suerte de utopía para América Latina en general y México en particular en torno a la idea de una república feliz, justa y pacífica que esté a la altura de la mayoría de edad que Latinoamérica

ya había alcanzado. Volveremos más adelante sobre algunos ensayos contenidos en esta obra.

Debido a la magnitud tanto en cantidad como en amplitud temática y literaria de la obra de Reyes —una obra con una extensión de cerca de 27 volúmenes que abarca diversos géneros como la prosa, el ensayo, el teatro y la poesía y en la que se encuentran temas tan variados como la cultura y filosofía clásicas de Grecia, la literatura española, mexicana, francesa y alemana, la cocina y aún la moda— algunos como Octavio Paz lo han caracterizado con razón no como un escritor, sino como un "grupo de escritores".[55] En el ámbito de este estudio nos dirigiremos especialmente a las ideas desarrolladas por Alfonso Reyes en el marco de su reflexión sobre Latinoamérica en general y sobre México en particular. Para ello dirigiremos nuestra mirada hacia tres obras escritas por Reyes en la década de los años treinta, a saber: *Capricho de América* (1933), *Notas sobre la inteligencia americana* (1936) y *El sentido de América* (1937), los tres reunidos en el libro que apareció con el título genérico de *Última Tule* (1942) al igual que en el ensayo que inaugura este libro con el título *El presagio de América* (1941-1942), todos ellos publicados en el volumen 11 de sus *Obras completas*.

En *El presagio de América* Reyes elabora una reflexión en torno a América, "cifra de nuestros comunes desvelos", señalando que América ha sido para él "la primera realidad que se me ofrecía, el tesoro de mayor peso" (Reyes, 1941-1942: 11). El primer paso hacia América es, para él, una meditación sobre aquella "marcha inspirada y titubeante con que el hombre se acercaba a la figuración cabal del planeta" (*Ibid.*: 11). Así, Reyes recuerda la historia de los mitos que anteceden y acompañan al descubrimiento de América y que aparecen en numerosas reflexiones, entre las cuales destaca las de Imbelloni, Salvador de Madariaga, Stefan Zweig y Samuel Eliot Morison (véase Reyes, 1941-1942: 12, nota al pie). Reyes se refiere especialmente al misticismo geográfico y a los "Colones"

[55] Sobre la vida y obra literaria y ensayística de Alfonso Reyes pueden consultarse: Carballo, 1965; Robb, 1965; Mejía Sánchez, 1966; Castañón, 1988; Rangel Guerra, 1989 y Reyes, 2000.

desconocidos, a las rutas del Pacífico y a una eventual presencia de los chinos en el continente americano, a las rutas del Atlántico y a la posibilidad de una presencia escandinava en América, lo mismo que al modo en que América aparece como objeto de fábula, inspiración y ciencia en los humanistas del Renacimiento. A Reyes le interesa particularmente el modo en que América o, tal vez mejor, la *idea* de América, se inserta en el espíritu y en el pensamiento occidental. Así, señala Reyes, a la Cruzada medieval sucede la Cruzada de América:

> A partir de este instante, el destino de América —cualesquiera que sean las contingencias y los errores de la historia— comienza a definirse a los ojos de la humanidad como posible campo donde realizar una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres, una soñada república, una Utopía. América se anuncia con fuertes toques de clarín a la mente de los más altos europeos. ¡Qué primavera de sueños! En cuanto América asoma la cabeza como la nereida en la égloga marina, la librería registra una producción casi viciosa de narraciones utópicas. Los humanistas resucitan el estilo de la novela política, a la manera de Platón, y empiezan, con los ojos puestos en el Nuevo Mundo, a idear una humanidad más dichosa. Los dogmatismos se quiebran ante el espectáculo de las nuevas costumbres. Se concibe la posibilidad de otras civilizaciones más fieles a la tierra; y el "filósofo desnudo" de Pedro Mártir prepara ya al "buen salvaje" de Rousseau, tan lleno de virtud natural como están naturalmente llenos de miel los frutos del suelo. El exotismo americano —que Chinard, Dermenghem y otros han estudiado cuidadosamente— da nueva sazón a las literaturas. A diferencia del exotismo oriental, que fue puramente pintoresco o estético, este exotismo americano lleva una intención política y moral; es decir, que la literatura quiere comprobar, con el espectáculo de América, una imagen propuesta *a priori*: la Edad de Oro de los antiguos, el estado de inocencia natural, sin querer darse por entendida de lo que había de herético en esta noción. ¿Quién,

> entre los más nobles maestros del pensamiento europeo, pudo escapar al deslumbramiento? Adviértase la huella en Erasmo, en Tomás Moro, Rabelais, Montaigne, el Tasso, Bacon y Tomás Campanella (Reyes, 1941-1942: 57-58).

Es en ese sentido que puede entenderse la actividad de Montaigne para quien América iba ensanchándose día a día a través de los relatos de los cronistas de Indias, de las narraciones de un sirviente suyo que había vivido en el Brasil y le contaba con cierto detalle las costumbres de los indígenas, por medio de los poemas y las canciones de los caníbales. Hayan sido los mercaderes, los apóstoles religiosos o los filósofos y, en general, los pensadores, América había sido no sólo descubierta, sino, aún más, dirá Reyes, deseada e inventada como "campo de operaciones para el desborde de los altos ímpetus quiméricos" (Reyes, 1941-1942: 60). América aparece así a los ojos de Europa, en el imaginario del pensamiento occidental, como una Utopía:

> Concluyamos. Antes de ser descubierta, América era ya presentida en los sueños de la poesía y en los atisbos de la ciencia. A la necesidad de completar la figura geográfica, respondía la necesidad de completar la figura política de la tierra. El rey de la fábula poseía la moneda rota: le faltaba el otro fragmento para descifrar la leyenda de sus destinos. Ora se hablaba, como en la Atlántida de Platón, de un continente desaparecido en el vórtice de los océanos; ora, como en la *Ultima Tule* de Séneca, de un continente por aparecer más allá de los horizontes marinos. Antes de dejarse sentir por su presencia, América se dejaba sentir por su ausencia. En el lenguaje de la filosofía presocrática, digamos que el mundo, sin América, era un caso de desequilibrio en los elementos, de extralimitación, de *hybris*, de injusticia. América, por algún tiempo, parecía huir frente a la quilla de los fascinados exploradores.
>
> Una vez descubierta América, la mente humana, incansable en sus empeños hacia la conquista del bien social, se da a imaginar, en el orden teórico, Utopías y Repúblicas perfectas, a las que pu-

> diera servir de asilo las nuevas regiones promisoras; y se da, en el orden práctico, a plantear empresas de ensanche político y religioso, que no cabían ya en los límites de la vieja Europa (Reyes, 1941-1942: 60-61).

América se presenta así ante la mirada europea como una suerte de teatro para toda suerte de tentativa de la felicidad humana, para toda aventura orientada hacia el bien, como una suerte de compensación imaginaria ante las experiencias de fracaso vividas en el Viejo Mundo. Y, justamente ante los desastres del Antiguo Mundo enfrentado a las crisis y a las guerras, América cobra ante los ojos de Europa el valor de una esperanza:

> Su mismo origen colonial, que la obligaba a buscar fuera de sí misma las razones de su acción y de su cultura, la ha dotado precozmente de un sentido internacional, de una elasticidad envidiable para concebir el vasto panorama humano en especie de unidad y conjunto. La cultura americana es la única que podrá ignorar, en principio, las murallas nacionales y étnicas. Entre la homogeneidad del orbe latino y la homogeneidad del orbe sajón —los dos personajes del drama americano— la simpatía democrática oficia de nivelador, rumbo a la *homonoia* (Reyes, 1941-1942: 61-62).

Es aquí que se delinea la tentativa por comprender la idea de América a partir de la idea de Grecia en la vertiente ofrecida por el romanticismo, particularmente a la luz de la nostalgia por la unidad perdida y por el imperativo de reconquista de esta unidad proyectado hacia el futuro.[56] De acuerdo con este planteamiento, América habría constituido en algún momento, según Reyes, una unidad

[56] La aproximación a la cultura griega clásica y su estudio debe ser entendida en Reyes, por supuesto, en el marco de la oposición al positivismo por parte de la generación del Ateneo de la Juventud. Esta versión ciertamente transfigurada e idealizada presenta a la Grecia clásica como la encarnación de un ideal humanista que hace las veces de contrapunto a la educación científica y tecnológica enfatizada por el positivismo. El recurso a la fuente griega en

cultural y humana surgida en forma espontánea, natural, por encima de toda suerte de obstáculos impuestos por la geografía. En el momento de la llegada de los europeos esta unidad se fracturó. Es ahí que, de acuerdo a Reyes, se inician fenómenos de disgregación, de desgarramiento de la unidad originaria, en todos los puntos del Nuevo Mundo. La cohesión y unidad que a partir de ese momento se alcancen serán ya no espontáneas y naturales, sino solamente artificiales e impuestas: "Los grandes imperios americanos, dice Reyes, no son ya centros de cohesión, sino residencias de un poder militar que sólo mantiene la unión por la fuerza" (Reyes, 1933: 76).

Y, más adelante, refiriéndose a la historia de América, señalará lo siguiente:

> Asistimos a un juego cósmico de rompecabezas. Los tijeretazos de algún demiurgo caprichoso han venido tajando en fragmentos la primitiva unidad, y uno de los fragmentos en partes, y una de las partes en pedazos, y uno de los pedazos en trozos (Reyes, 1933: 77).

En América, sin embargo, ha surgido nuevamente el sueño de una organización coherente y armónica, de una restauración de la unidad perdida, en este caso de una América unida, dirá Reyes. Ello es particularmente notorio en el modo en que los próceres de las luchas de independencia concibieron sus empresas de liberación. Ellos se sentían animados por un espíritu continental y se dirigen por ello siempre a "los americanos" de un modo general y sin distinción de pueblos. El caso de Bolívar y su sueño de la Grande América constituyen en este sentido un ejemplo significativo (véase Reyes, 1933: 76-77).

En la tarea de reconstrucción de esta unidad han desempeñado, de acuerdo a Reyes, la *imaginación*, la *fantasía* y el *sueño* un papel relevante. Reyes asigna a ellas una fuerza operante y activa en la

Reyes no puede ser considerado por ello como una fuga ante la situación de México sino, por el contrario, más bien como una forma de seguir pensando en los problemas y alternativas del país al inicio del siglo XX.

historia (véase Reyes, 1933: 75-77). Es la imaginación la que nos muestra que

> aunque esa unidad primitiva nunca haya existido, el hombre ha soñado siempre con ella, y la ha situado unas veces como fuerza impulsora y otras como fuera tractora de la historia: si como fuerza impulsora, en el pasado, y entonces se llama la Edad de Oro; si como fuerza tractora, en el porvenir, y entonces se llama la Tierra Prometida (Reyes, 1933: 77).

Así, en la idea de América como unidad se articulan y entrecruzan hasta el grado de llegar a confundirse la imaginación y la ensoñación, la unidad perdida y la unidad recobrada en y a través de la fragmentación, el pasado perimido y el futuro anhelado, la memoria y el deseo, la Edad de Oro y la Utopía:

> ... hay que concebir la esperanza humana en figura de la antigua fábula de Osiris: nuestra esperanza está destrozada, y anda poco a poco juntando sus *disjecti membra* para reconstruirse algún día. Soñamos, como si nos acordáramos de ella (Edad de Oro a la vez que Tierra Prometida), en una América coherente, armoniosa, donde cada uno de los fragmentos, triángulos y trapecios encaje, sin frotamiento ni violencia, en el hueco de los demás (Reyes, 1933: 77).

La revitalización de la imaginación y la fantasía propiciada por "la invención" de América, el sueño en torno a América, no abarcó por supuesto solamente a los americanos, sino también a los propios europeos. América, recuerda Reyes, representó para los europeas un horizonte de esperanza. Es en torno a ella que surgieron las *utopías* en Europa (Tomás Moro), es alrededor ella que se han articulado horizontes de *crítica* a Europa (el *bon sauvage* de Rousseau). "Los europeos, al aparecer América, se dieron a soñar... en ser mejores..." (Reyes, 1937: 81). Tanto a americanos como a europeos América aparece de esta manera "como un posible teatro de mejores experiencias humanas" (Reyes, 1937: 81).

La *idea* de América es así entendida por Reyes no al modo de una *idea* platónica, sino más bien en el sentido de la *Ur-Pflanze* en el sentido de Goethe, esto es, una planta de plantas, paradigma y arquetipo del reino vegetal (véase Reyes, 1933: 78).[57] Intentando precisar en que sentido entiende Alfonso Reyes esta *Ur-América*, es necesario dirigirse a sus *Notas sobre la inteligencia americana* (1936). En efecto, es en este artículo que Reyes señala que él no se refiere a *América* como a una *civilización* —pues ello implicaría una consideración en términos *arqueológicos*— ni tampoco como a una *cultura* —porque ello, en su opinión, conduciría a borrar las diferencias que separan a América de Europa—. Reyes hablará más bien de una *inteligencia americana*, de su visión de la vida y su acción en la vida

[57] Reyes se refiere aquí, por supuesto, al término introducido por Goethe en sus estudios sobre botánica y en el marco de su discusión con el sistema clasificatorio propuesto por Linneo: "La planta arquetípica *(Urpflanze)* se convierte en la más maravillosa de las criaturas del mundo y por la cual la naturaleza me envidia. Con este modelo y esta llave para ello se pueden inventar a continuación plantas al infinito que tienen que ser consecuentes, ello significa: que, aunque no existieran, podrían sin embargo existir y no son algo así como sombras y apariencias poéticas, sino que tienen una verdad y necesidad interna. La misma ley debe poderse aplicar al resto de los seres vivientes" (Goethe, *Italienische Reise*, II: 17-5-1787). Y todavía más: "... la planta arquetípica [...] tiene que haber algo así! De lo contrario, en qué podría reconocer que esta o aquella figura es una planta si no hubieran sido formadas todas según un modelo (Muster)" (Goethe, *Italienische Reise*, II: 17-4-1787). En 1794 aparecen estas reflexiones en el marco de las conversaciones de Goethe con Schiller. Goethe se había ocupado de la pregunta de si no se podría concebir de otro modo a la naturaleza, a saber: en forma "actuante y viviente, viviendo e impulsando desde la totalidad en las partes *[aus dem Ganzen in die Theile strebend und lebendig]*" (Goethe, 1794: 250). Esta representación de la naturaleza debería, según Goethe, "surgir de la experiencia *[aus der Erfahrung hervorgehen]*". En el marco de estas consideraciones Goethe retoma nuevamente sus reflexiones sobre la metamorfosis de las plantas. Ahora él hablará de una "planta simbólica *[symbolische Pflanze]*" que no pertenece a ninguna experiencia, sino que más bien representa una idea. Esta idea no puede coincidir con ningún objeto en la experiencia fáctica. Esta "planta arquetípica" o "planta simbólica" debe ser representada como una planta pensada que a su vez puede ser considerada como modelo del resto de las demás plantas. Así interpretada, la "planta simbólica" no podía ser encontrada en ninguna experiencia real, fáctica. Era más bien una idea que representaba a la vez un principio de la experiencia. No era un objeto singular, sino más bien una tarea infinita que se colocaba en un objeto.

(véase Reyes, 1936: 82). La *inteligencia americana* es interpretada así como un *personaje* de un drama que, como todo *drama*, tiene, además, un *escenario* y un *coro*. El *escenario* no alude tanto a un espacio como a un tiempo o, mejor aún, a un ritmo. La nota esencial de este ritmo se define por la "llegada tarde al banquete de la civilización europea", "saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente" (Reyes, 1936: 82-83). Reyes señalará que la inteligencia americana se siente prisionera en el interior de varios círculos de fatalidades concéntricas: La primera gran fatalidad es la del antiguo Sileno recogida por Calderón, la fatalidad de haber nacido; la segunda es la de haber llegado tarde a un mundo viejo del que los dioses se han ido, a un mundo que ya no es, pues, el de la antigüedad grecorromana; la tercera, la de haber nacido en un suelo que no es el foco de la civilización, sino una sucursal del mundo; la cuarta fatalidad, finalmente, es formar parte de una cultura, la "latina" que, con el paso del tiempo, ha cedido el paso al dominio de la cultura "anglosajona" y, finalmente, la quinta es formar parte de un sector de la cultura latina prisionero de la decadencia, a saber, el hispano-lusitano (véase Reyes, 1936: 88-89).

La desigualdad del desarrollo y de los tiempos, parece querer decir Reyes, tanto en el plano de la articulación de la economía, como en el de la organización política, en el de la conformación del cuerpo social al igual que en el desarrollo de la cultura son rasgos esenciales de este *escenario*, de este *espacio*, de este *tiempo*, de este *ritmo* americano en el sentido arriba señalados. El problema esencial radica de acuerdo a Reyes en determinar si este *ritmo* debe adecuarse o no al *tempo* europeo. El *coro* está formado por las poblaciones americanas que, a su vez, se componen de elementos indígenas, ibéricos —conquistadores, misioneros y colonos—, africanos y de elementos provenientes de las inmigraciones europeas posteriores. Estos elementos se han mezclado en mayor o menor grado produciendo una gama que "admite todos los tonos" (Reyes, 1936: 83). De esta fusión, desde luego no exenta de conflictos y colisiones, ha surgido un *espíritu americano* (Reyes, 1936: 83).

Inmediatamente después de la Conquista aparecieron en América para Reyes los gérmenes de esa *inteligencia americana* que asumió sobre todo tres figuras:

a) La figura del intelectual que expresa el anhelo de una *independencia cultural e intelectual* respecto de la metrópoli (Juan Ruiz de Alarcón en México).

b) La figura del intelectual que toma partido por uno de los dos bandos en el conflicto entre *americanistas* e *hispanistas*, entre *modernistas* y *tradicionalistas*. Sarmiento (americanismo) *vs.* Bello (hispanismo).

c) La figura del intelectual con la mirada dirigida ya no hacia la América luso-hispanoamericana ni tampoco hacia la península ibérica, sino, más bien hacia Europa occidental —particularmente Francia— y hacia Estados Unidos. "De ambos, dirá Reyes, recibimos inspiraciones. Nuestras utopías constitucionales combinan la filosofía política de Francia con el federalismo presidencial de los Estados Unidos" (Reyes, 1936: 84). No obstante, precisará él mismo, de un modo general, la inteligencia americana "... parece que encuentra en Europa una visión de lo humano más universal, más básica más conforme con su propio sentir" (Reyes, 1936: 84).

Reyes expresa así su convicción de que la nota esencial de la *inteligencia americana* es su menor grado de *especialización* considerada en relación con la inteligencia europea. Este fenómeno no tiene que ver en absoluto con un pretendido atraso cultural. Responde más bien a la estructura social de las sociedades latinoamericanas que, por un lado, impiden al intelectual dedicarse de tiempo completo a una sola actividad y, por el otro, lo confrontan con problemas sociales que en los países europeos han sido en parte resueltos, cuando menos en sus formas más acuciantes. Es por lo anterior que la inteligencia americana, dirá Reyes, "está más avezada al aire de la calle; entre nosotros no hay, no puede haber torres de marfil" (Reyes, 1936: 86). El ocio literario de la inteligencia europea no pue-

de ser encontrado en la inteligencia americana. El intelectual asume en esta región del mundo no sólo el papel de escritor o intelectual en el sentido estricto de la palabra, sino también, además, un papel civilizador, educador, en el sentido de la *Bildung* (formación a través de la cultura). La peculiar confluencia de la que surge la inteligencia americana, a saber, la confluencia entre América y Europa, le permite a ella poseer una perspectiva que incorpora y al mismo tiempo supera a la europea en el sentido de la *superación (Aufhebung)* hegeliana: "En tanto que el europeo no ha necesitado de asomarse a América para construir su sistema del mundo, el americano estudia, conoce y practica a Europa desde la escuela primaria" (Reyes, 1936: 86). Reyes concluirá señalando que la inteligencia americana ha alcanzado ya la mayoría de edad y que por ello tendrá que empezar a desempeñar un papel central en el drama en el que se halla la inteligencia mundial en su conjunto.[58]

[58] Sobre estos problemas en Reyes, puede consultarse: Robb, 1965; Rangel, 1989; Martínez, 1992; Castañón, 2007 y Granados, 2012.

III
La crítica al positivismo: el neokantismo en México

Con el término genérico de "neokantismo" se designa una escuela filosófica inspirada en un retorno a Kant tras el derrumbe del hegelianismo cuyos comienzos se remontan a los años cincuenta y sesenta del siglo XIX y que en Alemania llegó a convertirse en la filosofía dominante en ese país especialmente a partir del último tercio del siglo XIX e inicios del XX. Habitualmente se distinguen en el interior del neokantismo dos grandes tendencias o escuelas: la primera de ellas, la Escuela de Marburgo y la segunda, la Escuela de Baden. Para comprender el surgimiento del neokantismo se debe remitir inicialmente al que ha sido dado en llamar el neokantismo fisiológico que buscó interpretar el *a priori* kantiano en la forma de una organización *cuasi innata* de la especie humana. Este neokantismo fisiológico y, en general, el resurgimiento del interés por Kant, tienen que ser entendidos en el interior de un contexto caracterizado por el derrumbe del idealismo Alemán y la emergencia y desarrollo de un objetivismo empeñado en traducir los resultados de las llamadas ciencias exactas en el ámbito de una filosofía de corte materialista. Es en este contexto que empiezan a surgir las reflexiones de historiadores de la filosofía como Eduard Zeller al igual que las de científicos como el físico Hermann von Helmholtz. En uno y otro casos se plantearon cuestiones centrales de la teoría del conocimiento en oposición a una idea de objetividad comprendida en forma rígida a partir del ideal de las ciencias naturales que, en último análisis, relegaba —o bien negaba totalmente— el papel del

sujeto en el proceso de conocimiento. Esta misma tendencia en contra del objetivismo inspirado en una concepción reduccionista de las ciencias naturales permea también la obra de Friedrich Albert Lange (me refiero en ese sentido a su *Historia del materialismo*, 1866) al igual que el pensamiento de Otto Liebmann en cuya obra *Kant y los epígonos* (1865) se procedía a una crítica en contra de la comprensión filosófica objetivista derivada del modelo de las ciencias naturales.

Fue en el curso de los cuarenta años que van desde 1870 hasta 1910 cuando el neokantismo alcanzó su máximo auge en Alemania.[1] Dentro de este periodo de cuarenta años, algunos estudiosos como Ollig distinguen dos subperiodos, el primero de ellos abarca los años setenta y ochenta del siglo XIX y se caracteriza sobre todo por la producción de comentarios cuidadosos y sistemáticos a la filosofía de Kant; el segundo inicia en los años noventa del siglo XIX cuando aparecieron varias obras sistemáticas y originales sobre la filosofía kantiana. Es en este sentido que se distingue también entre los neokantianos de la vieja generación entre los que se encuentran Hermann Cohen, Paul Natorp, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Alois Riehl y, por otro lado, los kantianos posteriores entre los que se puede contar a Emil Lask, Ernst Cassirer, Bruno Bauch, Jonas Cohn y Richard Hönigswald. Es preciso señalar que, en el ámbito de las discusiones en torno a la teoría científica, el neokantismo, especialmente los exponentes de la generación más joven de esta tendencia filosófica, tuvieron que hacer frente a las revoluciones que tuvieron lugar en el último tercio del siglo XX en el campo de las ciencias naturales. Se piensa aquí en los desarrollos de la física, de la matemática, de la lógica, de la biología, la psicología e incluso en el surgimiento de las ciencias sociales. Puede señalarse en ese sentido la gran aportación de Ernst Cassirer quien se esforzó, entre otras cosas, por responder en el plano filosófico al desafío que planteaba a la filosofía el desarrollo de la física al igual que el surgimiento de disciplinas científicas como la sociología y la lingüística.

[1] Véanse Ollig, 1979 y, sobre todo, Köhnke 1986. Para el neokantismo en México, véase Granja Castro, 1999 y 2001.

Tres rasgos caracterizan especialmente al neokantismo, a saber: en primer lugar, una tentativa por rehabilitar la filosofía crítica de Kant tras el derrumbe del idealismo absoluto; en segundo lugar, una revalorización del pensamiento de Kant que debía tener en cuenta las contribuciones realizadas por el positivismo y el materialismo pero que, al mismo tiempo, debía ofrecer una respuesta a ambos; en tercer lugar, una marcada orientación a tratar en forma casi exclusiva los problemas relacionados con la teoría del conocimiento.

Los primeros pensadores que prepararon el advenimiento del neokantianismo fueron Kuno Fischer (1824-1907) y Eduard Zeller (1814-1908). Kuno Fischer fue maestro directo de Otto Liebmann, Johannes Volkelt y Wilhelm Windelband. Fischer está considerado como uno de los más grandes historiadores de la filosofía del siglo XIX y a él se debe una exposición biográfico-intelectual de Kant *(Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre, La vida de Kant y los fundamentos de su doctrina)*. En la década de los sesenta, Fischer comenzó un importante debate con Adolf Trendelenburg sobre la teoría kantiana del espacio. En torno a este debate comenzaron a alinearse diversas posiciones con respecto a la filosofía kantiana en general y a su comprensión del espacio en particular. Eduard Zeller, por su parte, también en la década de los años sesenta del siglo XIX, publicó un libro denominado *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie (Sobre la significación y tarea de la teoría del conocimiento)* (1862) y, según los estudiosos, es a él a quien se debe el término "teoría del conocimiento" *(Erkenntnistheorie)*. La teoría del conocimiento constituía para Zeller el soporte de la filosofía kantiana y, en general, de la filosofía al igual que de la ciencia. Fue también en el último cuarto del siglo XIX que se localizaron los trabajos y la influencia de dos pensadores más que habrían de realizar una importante contribución para el surgimiento del neokantismo. Ellos son el científico alemán Hermann von Helmholtz (1821-1894) y Friedrich Albert Lange (1828-1875). En el caso de Helmholtz se puede decir que él se aproximó a la filosofía kantiana precisamente a través de sus estudios en torno a las sensaciones visuales y acústicas. Es en este sentido que se pueden mencionar sus obras *Über das*

Sehen des Menschen (Sobre la visión de los seres humanos, 1855), *Die Lehre von den Tonempfindungen (La doctrina de las sensaciones sonoras*, 1863) y *Die Tatsachen in der Wahrnehmung (Los hechos de la percepción*, 1879). La idea de Helmholtz era que los datos suministrados por sensaciones tales como las vinculadas al color, al tono o a los olores, tenían que ser explicadas no a partir de los estímulos externos que recibían los seres humanos sino, más bien, por la estructura de los órganos de los sentidos. Así, en la obra ya mencionada *Los hechos de la percepción*, Helmholtz intentará ofrecer el fundamento fisiológico del *a priori* kantiano. La estructura interna de la mente así como las características del aparato fisiológico de los seres humanos son los que permiten explicar el apriorismo kantiano. En forma análoga a como ya lo había hecho Eduard Zeller, Helmholtz insistirá también en que la teoría del conocimiento era la disciplina filosófica central no sólo para Kant sino para la filosofía en general. En ella los estudios orientados a esclarecer la percepción del espacio y del tiempo y la conciencia de ambos tendrían que desempeñar un papel central.

Se han distinguido básicamente dos fases del desarrollo del neokantismo, a saber: el neokantismo *temprano* entre cuyos principales exponentes había que destacar a Otto Liebmann y a Friedrich Albert Lange, y el neokantismo *clásico*, entre cuyos representantes tiene que mencionarse a Alois Riehl y a los grandes exponentes tanto de la Escuela de Marburgo (Hermann Cohen, Paul Natorp y Ernst Cassirer) como de la Escuela de Baden (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert y Emil Lask).

Por lo que se refiere al neokantismo *temprano*, ya nos hemos referido a Otto Liebmann quien fue profesor durante 10 años en Estrasburgo y en 1882 fue nombrado profesor en la Universidad de Jena en la que se mantuvo hasta 1911, un año antes de morir. Como ya se ha mencionado, Liebmann fue conocido especialmente a través de su escrito *Kant und die Epigonen (Kant y los epígonos)*, obra que fue publicada cuando Liebmann contaba con tan sólo 25 años y fue la base de su fama posterior. Bajo la denominación "epígonos" Liebmann comprendía a la filosofía postkantiana en su conjunto que él dividía en una vertiente idealista (Fichte, Schelling

y Hegel), una variante realista (Herbart), una dirección empirista (Fries) y, finalmente, una vertiente trascendente (Schopenhauer). De acuerdo al análisis que hace Liebmann de estas distintas vertientes de la filosofía postkantiana en su estudio, todas ellas parecían tener algo en común, a saber: a pesar de su diversidad todas ellas operaban con un concepto de cosa en sí que, desde la perspectiva kantiana, era difícil de sostener. De ahí se explica la exigencia formulada por parte de Liebmann con la cual él concluía cada uno de los capítulos de este escrito: *Regreso a Kant (Zurück zu Kant)*. En este escrito se aprecian en forma clara las influencias del maestro de Otto Liebmann, el ya mencionado Kuno Fischer. Justamente en el momento en que Liebmann estudiaba en Jena, Fischer concluía la primera edición de su *Geschichte der neueren Philosophie (Historia de la filosofía más reciente)*, obra que terminaba justamente con una exposición de la filosofía de Kant a la que Fischer veía como la coronación de la filosofía más reciente. De la misma manera, en las *Lecciones* de Fischer la filosofía kantiana tomaba un lugar central, pues la historia de la filosofía se dividía para Fischer en una época *antes* de Kant y otra *después* de él. Después de su obra de juventud ya mencionada, Liebmann se propuso desarrollar en forma positiva su propia concepción filosófica. Así, en el año de 1866 publicó un escrito con el título *Sobre la prueba individual de la libertad de la voluntad* en la que, sin embargo, rechaza el concepto kantiano de libertad porque, según él, ese concepto se basaba sobre el carácter inteligible de la cosa en sí que, en su opinión, era insostenible. Tres años más tarde, Liebmann publicó un ensayo *Sobre la mirada objetiva* en donde se proponía ofrecer una teoría de la visión incorporando en ella los resultados de la fisiología moderna de los sentidos tal y como esta había sido ofrecida por el ya mencionado Von Helmholtz al igual que por Johannes Müller. En ellos, Liebmann veía una confirmación de la doctrina kantiana de la visión. La culminación sistemática del pensamiento de Liebmann se encuentra especialmente en algunos de los ensayos que aparecen en su obra publicada en dos volúmenes con el título *Gedanken und Tatsachen (Pensamientos y hechos)* (1882-1901) (véase a este respecto: Ollig, 1979: 13).

Especialmente en dos ensayos que aparecen en esta obra se expresa en forma más clara su posición filosófica y en particular su relación con la filosofía kantiana. Estos dos ensayos se llaman: *Espíritu de la filosofía trascendental* y *Trazo fundamental de la metafísica crítica*. En el primero de ellos Liebmann busca ofrecer una explicación de su relación con Kant señalando que, a pesar de que sus posiciones filosóficas individuales en torno a ciertos aspectos puedan ser debatibles, su intuición fundamental continúa siendo válida no sólo en el ámbito teórico sino también en el práctico. Dentro de esa intuición fundamental aparecen para Liebmann la doctrina del espacio y tiempo ofrecidas por Kant, por un lado, y sus reflexiones en torno a la identidad del yo como la condición suprema de toda experiencia, por el otro. Sin embargo, la metafísica crítica ofrecida por Kant, es así que Liebmann lo señala en el segundo de los ensayos anteriormente mencionados, aparece considerada en forma problemática porque presupone una serie de hipótesis que van más allá de todo aquello que es accesible a nuestra conciencia y se dirige hacia lo incondicionado, suprasensible, vinculado a la noción altamente problemática de cosa en sí.

Friedrich Albert Lange, por su parte, publicó una importante *Historia del materialismo (Geschichte des Materialismus)* (1866), obra que tuvo importante recepción inmediatamente después de su publicación. En ella Lange ofrece una evaluación muy diferenciada del materialismo reconociendo, por un lado, su pertinencia y legitimidad en distintos ámbitos del conocimiento y de la ciencia, en especial en contra de un idealismo devenido dogmático y especulativo. No obstante, al mismo tiempo, por otro lado, según Lange el materialismo era absolutamente incapaz de explicar el papel del sujeto, de la conciencia, como estructura ordenadora y categorizadora de la experiencia y del pensamiento en general. Es justamente aquí que debía insertarse, según Lange, la filosofía kantiana al esclarecer, sobre la base de una teoría del conocimiento, las insuficiencias del materialismo explicando en forma adecuada el papel asignado al sujeto en la constitución del conocimiento humano. Llama la atención en ese sentido el modo en que Lange, sin embar-

go, asume y defiende la validez de solamente un aspecto de la filosofía kantiana —a saber: su teoría del conocimiento— dejando de lado, por otro lado, su relevancia en el ámbito de la ética, la estética y la filosofía de la religión que, para él al igual que para otros neokantianos, parecía no tener mayor valor. La importancia de Lange fue central para el surgimiento del movimiento neokantiano, entre otras cosas porque en el año de 1872, esto es, tres años antes de su muerte, él fue nombrado profesor en la Universidad de Marburgo donde tendrá como discípulo a Hermann Cohen quien con el paso de los años se convertirá en uno de los mayores exponentes del neokantismo en Alemania.

En lo que se refiere al neokantismo *clásico*, habría que citar en primer lugar a Alois Riehl para quien, el gran desafío planteado a la filosofía era el que había sido lanzado por el desarrollo de las ciencias naturales al cual la filosofía debía ofrecer una respuesta. Así, para Riehl una dimensión en particular de la filosofía, especialmente de la filosofía kantiana, debía ser central: la vinculada a la teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento debía vincularse a un esclarecimiento de las cuestiones centrales del conocimiento *científico* en particular. Ello excluía, sin embargo, las preguntas relacionadas con la estética y el arte al igual que las relativas a la ética. La recepción de Kant por parte de Riehl, sin embargo, se encontró influida decisivamente por el pensamiento de Herbart. Así, por ejemplo, en su primer ensayo filosófico titulado *Trazos realistas fundamentales (Realistische Grundzüge)* Riehl dirige su atención hacia los conceptos fundamentales de la experiencia con cuya ayuda, según él, se produce el conocimiento a partir de la percepción la ciencia empírica. Estos conceptos fundamentales son tales como el de materia, fuerza, causa, movimiento. Años más tarde, en 1872, Riehl publicó un tratado con el título *Sobre concepto y forma de la filosofía (Über Begriff und Form der Philosophie)* donde se expresa en forma clara el tránsito que lleva a Riehl desde Herbart hacia Kant. En efecto, la filosofía se comprende ahí como una "doctrina de la conciencia" cuya tarea reside justamente en la investigación científica de la conciencia y de sus leyes. Es aquí donde Riehl cree ver el

objeto central de las tres críticas kantianas y, en general, de la filosofía de Kant. Es así que, cuatro años más tarde, aparece el primer volumen de la que podría ser considerada la obra filosófica principal de Riehl con el título *El criticismo filosófico (Der philosophische Kritizismus*, tres volúmenes, 1876-1887), en esta obra Riehl destaca especialmente la vía filosófica que lleva de Locke a Kant a través de Hume. El primero de los tres volúmenes de los que se compone esta obra está orientado de manera histórica; a partir del segundo volumen Riehl ofrece una interpretación no tanto histórica, sino más bien sistemática de los fundamentos sensibles y lógicos del conocimiento. La lectura e interpretación que ofrece Riehl de Kant está, sin embargo, marcada por ciertas reservas. Así, por ejemplo, a Riehl le parece problemática la pretensión de Kant de limitar el saber teórico para dejar un sitio a la razón práctica y, en general, a una metafísica práctica. De la misma manera, Riehl consideró que la pregunta en torno a cómo son posibles los juicios sintéticos a priori se encontraba ya históricamente rebasada. Para Riehl no se trataba entonces de la pregunta en torno a la posibilidad del conocimiento a priori, sino más bien de aquella relativa a la posibilidad del conocimiento en general o, más exactamente, del conocimiento empírico tal y como este aparecía en las ciencias empíricas. Espacio, tiempo y categorías son consideradas por él como formas de nuestro representar y pensar en virtud de las cuales aprehendemos determinaciones formales trascendentes. La filosofía de Riehl se puede comprender así más bien como una suerte de realismo crítico probablemente más cerca de Herbart y del positivismo que del propio Kant. Sólo más tarde, hacia el final de su vida, Riehl comenzó a ocuparse de cuestiones relacionadas con la estética y la filosofía moral. Inicialmente se trataba, sin embargo, de cuestiones difícilmente analizables porque, según Riehl no eran susceptibles ni accesibles a un tratamiento de carácter científico.

El neokantismo *clásico* se desarrolló en dos escuelas: por un lado, la Escuela de Marburgo y, por el otro, la Escuela de Baden.

La Escuela de Marburgo tuvo como principales exponentes, como ya se ha dicho, a Hermann Cohen, Paul Natorp y Ernst Cas-

sirer. Es Hermann Cohen quien puede ser considerado con justicia como el primero de los grandes exponentes de esta escuela. Hermann Cohen nació en 1842 y su padre, Gerson Cohen, se había distinguido como un profesor en Torá y en Talmud. Hermann Cohen provenía, en efecto, de un círculo judío ortodoxo en el interior del cual buena parte de la vida giraba en torno a la sinagoga. Así, al mismo tiempo que Cohen asistía a la escuela, era introducido en los libros fundamentales de la tradición hebrea. Cohen realizó sus estudios universitarios en Berlín en cuya Facultad de Filosofía Trendelenburg era uno de los profesores más brillantes a quien Cohen buscó aproximarse. En aquel momento había, además, en Berlín un círculo de jóvenes académicos que se esforzaban por convertir a la psicología en una suerte de método para poder estudiar a la sociedad y que, por otro lado, trataban de desarrollar una filosofía orientada empíricamente en el sentido en que había sido propuesto por Herbart quien había intentado descomponer analíticamente las experiencias psíquicas del individuo en sus partes más simples. En estos círculos se encontraban, además, los eruditos judíos Lazarus (1824-1903) y Steinthal (1823-1899) que editaron a partir del año 1859 la *Revista de Psicología de los Pueblos (Zeitschift für Völkerpsychologie)*. Fue justamente en esta revista que Cohen publicó sus primeros trabajos científicos. No obstante, posteriormente, con motivo de su participación en la controversia entre Trendelenburg y Kuno Fischer en torno a la doctrina kantiana del espacio en la que el propio Cohen participó en 1871 con un pequeño trabajo, Cohen comenzó a desplazarse desde el ámbito de la psicología hacia el de la filosofía, especialmente al de la filosofía kantiana. En efecto, a diferencia de una investigación psicológica, la reflexión kantiana, según Cohen, se planteaba ante todo la pregunta en torno al *quid iuris* y era desde esta perspectiva que debían ser interpretadas las tres críticas kantianas en su conjunto. Fue justamente desde esta perspectiva que Cohen dedicó tres imponentes comentarios a las tres críticas kantianas, a saber: *Kants Theorie der Erfahrung (La teoría de la experiencia de Kant*, 1871), *Kants Begründung der Ethik (La fundamentación kantiana de la ética*, 1877) y, finalmente, *Kants Begründung der*

Ästhetik (*Fundamentación kantiana de la estética*, 1889). En la primera de estas obras, considerada incluso hoy en día como un clásico en la interpretación de la filosofía de Kant, Cohen parte del supuesto de que Kant había descubierto un nuevo concepto de la experiencia comprendiendo a esta como la producción intelectual del objeto de la experiencia tal y como esta tiene lugar en la ciencia y, en general, en todas las creaciones culturales. La interpretación que hace Cohen de la filosofía kantiana y de las tres críticas en particular considera a estas como una legitimación, como una justificación operativa de los objetos teóricos, éticos y estéticos.

Después de dos intentos fracasados por escribir su tesis de Habilitación en Berlín, Cohen realizó su habilitación en Marburgo gracias a la mediación de Friedrich Albert Lange de quien se convirtió en sucesor en esa misma universidad en el año de 1876. Años más tarde, ya en la década de los ochenta en el siglo XIX, Paul Natorp llegó también a Marburgo iniciando así una productiva colaboración con Hermann Cohen y colocando así el punto de partida de la Escuela de Marburgo. Fue así en el curso de los años ochenta que tuvo lugar no sólo la intensa colaboración y discusión con Paul Natorp sino también, y esto es especialmente importante, la orientación cada vez más clara de Hermann Cohen hacia el judaísmo. Algunos estudiosos han señalado a este respecto que acaso el motivo fundamental que lo llevó a ocuparse cada vez más del judaísmo fue, paradójicamente, el ascenso del antisemitismo en Alemania. Una de las ideas centrales en su aproximación al judaísmo y la interpretación que Cohen ofreció de él residía en la convicción de que, según Cohen, existía una congruencia entre el idealismo ético de Kant tanto con la cultura protestante alemana como también con el judaísmo. En efecto, para Cohen, la cultura alemana estaba atravesada por un idealismo ético cuya fundamentación había sido ofrecida por Kant y que en último término correspondía y se vinculaba con el pensamiento moral que caracterizaba a los profetas.[2]

[2] Esta coincidencia entre la cultura alemana, por un lado, y el espíritu del judaísmo, por el otro, sería desmentida trágicamente, pues la esposa de Cohen fue asesinada en un campo de concentración años más tarde.

Hacia el final de su vida Cohen empezó a desarrollar una filosofía que, si bien tomaba como punto de partida a Kant en algún sentido comenzaba a apartarse de él. En efecto en su interpretación de la filosofía de Kant Cohen había partido del presupuesto de la dualidad entre las dos ramas del conocimiento (sensibilidad y entendimiento); posteriormente, en su ensayo *El principio del método infinitesimal* (1873), Cohen empieza a desarrollar una teoría de la magnitud intensiva que concibe a esta como una unidad que o bien aumenta o bien decrece, esto es, como un continuo infinito solamente a partir del cual puede ser producido algo finito. Tomando este principio (principio al que él denomina principio del origen) como punto de partida, Cohen procedió a bosquejar un ambicioso sistema de la filosofía que comprendía la lógica del conocimiento puro, la ética de la voluntad pura y, finalmente, la estética del sentimiento puro, obras publicadas en el periodo que va de 1902 a 1912. Con ello remitía Cohen a tres ámbitos, a saber: el del pensar, el del querer y el del sentir. En ninguno de ellos estaría algo dado previamente, sino que todo tendría que ser producido a partir del principio común a los tres.

Los últimos años de la vida de Cohen transcurrieron en un creciente aislamiento académico en el interior de la universidad alemana (la razón de ello se encontraba vinculada a su origen judío) y en una creciente aproximación a la religión judía. En relación a este aislamiento académico, debe señalarse, por ejemplo, que cuando la Academia de Berlín, bajo la dirección de Wilhelm Dilthey, comenzó a organizar la edición de las obras completas de Kant, Cohen no fue invitado a participar en ese proyecto por lo que su discípulo Ernst Cassirer desarrolló una edición alternativa de las obras de Kant. La amistad y apoyo académico que Cohen ofreció a su discípulo Ernst Cassirer fue a tal grado que, tras su jubilación como docente, Cohen no vaciló en proponer a Cassirer como su sucesor en la cátedra. Sin embargo, Cohen fracasó en esta tentativa y, en 1912, cansado de la lucha en contra del gobierno y de la Facultad de Filosofía en Marburgo, decidió marchar para Berlín para dedicarse a la enseñanza y discusión de preguntas en torno a la filosofía

de la religión en una estrecha vinculación con el judaísmo. Resultado de ello fueron dos escritos: el primero de ellos con el título *El concepto de la religión en el sistema de la filosofía* (1915) y *Religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo* (1919), aparecido este último en forma póstuma. Este último texto se remonta a una serie de lecciones y conferencias impartidas por Cohen en Berlín orientadas a mostrar en último análisis que la constitución del individuo podría tener lugar solamente en el marco de una relación entre Dios, por un lado, y el ser humano, por el otro.

El influjo de Cohen y su recepción se desarrolló básicamente en dos vías: en primer lugar, a través de la interpretación y cuidadosa exégesis de los textos kantianos (y fue en este sentido que puede explicarse su fecunda colaboración con Natorp) y, en segundo lugar, por medio de su gran influencia sobre la filosofía de la religión y, en particular sobre su interpretación del judaísmo que ha llevado a algunos comentaristas a compararlo con la influencia de Maimónides (se puede señalar en ese sentido su profunda influencia sobre su discípulo Franz Rosenzweig marcando así el origen del pensamiento dialógico).

Paul Natorp (1854-1924) nació en Düsseldorf como hijo de un pastor protestante. Inicialmente sus intereses se dirigían a las matemáticas, por un lado, y a la música, por el otro. Natorp no sólo se desarrolló como compositor musical, sino que trabajó en la escritura de una novela. En 1874 partió para Estrasburgo con la idea de proseguir sus estudios de música; fue ahí, sin embargo, que comenzó a ocuparse de cuestiones relacionadas con las ciencias naturales. Fue justamente Brahms quien le aconsejó desistir del estudio de la música por lo que decidió dedicarse en lo sucesivo por entero al estudio de la filosofía. A través del intercambio epistolar con un amigo de juventud, Natorp escuchó hablar de la interpretación de Kant ofrecida por Hermann Cohen y Friedrich Albert Lange en Marburgo. Así, tras haber concluido sus estudios de historia y filología, haber trabajado en el Gymnasium en Estrasburgo y haberse desempeñado como maestro en Dortmund, Natorp asumió en 1880 un puesto en la Biblioteca de la Universidad de Marburgo y, esti-

mulado por Cohen, escribió su habilitación con el título *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus [La teoría del conocimiento de Descartes. Un estudio sobre la prehistoria del criticismo]*. En los años siguientes, Natorp continuó trabajando en la misma dirección, siempre en un contacto estrecho con Cohen, para desarrollar los fundamentos de su propia filosofía. Inicialmente preocupado por cuestiones de pedagogía e influido decisivamente por los escritos de Pestalozzi, Natorp se dedicó a estudiar las relaciones entre ambas disciplinas. Según él, la filosofía y la pedagogía se encontraban estrechamente vinculadas en la medida en que el propósito de la educación y de la formación a través de la cultura estaba dirigido hacia la formación del espíritu humano cuyo fundamento lógico debía ser descifrado por la filosofía. A lado de esta preocupación por las relaciones entre la filosofía y la pedagogía, Natorp comenzó a desarrollar sus investigaciones estrictamente filosóficas. Fue así que, en el año de 1903, tras varios años de investigación intensiva en torno a este tema, apareció su libro dedicado a la doctrina de las ideas de Platón *(Platos Ideenlehre [Doctrina de las ideas de Platón]* 1903). En este ambicioso y heterodoxo libro, Natorp se proponía comprender las ideas de Platón a partir de la noción de la ley de la naturaleza, tal y como esta había sido comprendida por la ciencia en Galileo y en Newton. Las ideas de Platón aparecían así como una producción de la subjetividad. Siete años más tarde, en 1910, Natorp publicó una obra con el título *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften [Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas]* en donde se proponía desarrollar un sistema de funciones lógicas fundamentales para poder dar cuenta de las revoluciones que habían tenido lugar en las ciencias de la naturaleza (no se olvide a este respecto que en ese momento ya había sido publicada, en 1905, la teoría especial de la relatividad).

Fue en esta misma dirección que Natorp publicó en 1912 su *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode [Psicología general según un método crítico]* en la que propuso mostrar, en oposición a la comprensión objetivista del conocimiento ofrecido por las ciencias naturales, el fundamento subjetivo que tiene el conocimiento

en el carácter inmediato de las vivencias. En este punto los análisis de Natorp se encuentran en algún sentido con los desarrollados por Dilthey en su tentativa por fundamentar una psicología en el marco de las llamadas ciencias del espíritu al igual que con la propuesta de la fenomenología de Husserl. Sin embargo, en el caso de Natorp, no son centrales ni una fundamentación de las ciencias del espíritu (Dilthey) ni tampoco una reorientación de la investigación filosófica a partir del análisis de las estructuras de la conciencia pura (Husserl). Se trata más bien de una reflexión en torno a la conciencia —y en ese sentido su propuesta se distingue y a la vez se separa de la de Hermann Cohen. Algunos de los estudiosos de la obra de Natorp han señalado que, especialmente en su último periodo, su filosofía se caracteriza por una orientación ya no tanto hacia el problema de la validez, sino más bien hacia la cuestión del sentido o, mejor dicho, hacia el problema de la constitución del sentido.

Ernst Cassirer (1874-1955) nació en el interior de una familia de comerciantes de origen judío. Inicialmente, Cassirer estudió en Berlín, Leipzig, Heidelberg y, de nuevo, en Berlín. Sus estudios estuvieron enmarcados inicialmente en el ámbito del Derecho y, posteriormente, en el de la filosofía y la literatura. Además de ello, los intereses de Cassirer fueron extremadamente amplios de tal modo que, en su época de estudiante, asistió a cursos sobre Historia e Historia del Arte. Cuando Cassirer comenzó sus estudios el neokantismo se había convertido ya en la filosofía dominante en varias universidades alemanas. Así, en 1894 durante los cursos impartidos por Georg Simmel (en aquel momento *Privatdozent)* Cassirer escuchó decir a Simmel que los mejores libros que se habían escrito de Kant venían de la pluma de Hermann Cohen aunque, agregaba Simmel no sin cierta ironía, confesaba no haberlos entendido del todo. No obstante, a raíz de los comentarios de Simmel, Cassirer decidió comenzar a leer las obras de Hermann Cohen y, después de ello, decidió continuar sus estudios en Marburgo justamente bajo la dirección del propio Cohen. Ya desde su disertación doctoral con el título *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis [La crítica de Descartes del conocimiento*

matemático y de las ciencias naturales] (1899) Cassirer se convirtió en un filósofo que influyó decisivamente en el proceso de formación y desarrollo de la Escuela de Marburgo. Dos años más tarde, Cassirer publicó un trabajo con el título *Kant y las matemáticas* (1901) al que siguió un estudio sobre *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen [El sistema de Leibniz en sus fundamentos científicos]* (1902). Sin embargo, la merecida fama de Cassirer comenzó a cimentarse a partir de la monumental obra en tres volúmenes dedicada a *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit [El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia de la época moderna]* iniciada en 1906 y concluida en 1920. A estos estudios se añadieron otros en torno a la historia intelectual del pensamiento alemán y a la filosofía de la Ilustración, al igual que una cuidada edición de las obras de Kant acompañada de una exposición biográfico-intelectual del pensamiento del filósofo de Königsberg: *Kants Leben und Lehre [Kant. Vida y Doctrina]* (1918).

Al igual que en el caso de sus profesores en la Universidad de Marburgo, especialmente de Cohen, los intereses filosóficos de Cassirer y su orientación hacia la filosofía de Kant estaban guiados ante todo por cuestiones vinculadas a la teoría del conocimiento. Ello se expresa ya en forma clara en su investigación publicada con el título *Substanzbegriff und Funktionsbegriff [Concepto de sustancia y concepto de función]* (1910) al igual que en su monumental obra *Philosophie der symbolischen Formen [Filosofía de las formas simbólicas]* (1923-1929), lo mismo que en *Die Philosophie der Aufklärung [La Filosofía de la Ilustración]* (1932), *Un ensayo sobre el hombre* (1944) y *El mito del Estado* (1946), estas dos últimas publicadas en inglés. Fue gracias a la intervención de Wilhelm Dilthey que el trabajo de habilitación de Cassirer fue aceptado en la Universidad de Berlín. Su actividad académica como *Privatdozent* en ella se desarrolló con bastante éxito antes de la primera Guerra Mundial de tal modo que, al término de este conflicto bélico, obtuvo el puesto de catedrático ordinario. No obstante, Cassirer decidió marcharse hacia la Universidad de Hamburgo que había sido recientemente creada. La carrera académica de Cassirer en Hamburgo fue extremadamente bri-

llante a un grado tal que en el año de 1930 fue nombrado rector de esa misma universidad. Sin embargo, tras el acceso al poder de los nacionalsocialistas y en razón de su ascendencia judía, Cassirer tuvo que abandonar su puesto y fue forzado a la emigración. Inicialmente fue a Oxford (1933-1935) y, más tarde a Suecia (Göteberg) donde residió por seis años. Fue en esta época que surgieron sus trabajos sobre *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik [Determinismo e indeterminismo en la física moderna]* (1937) y *Zur Logik der Kulturwissenschaften [Sobre la lógica de las ciencias de la cultura]* (1942) que él mismo consideró entre sus publicaciones más importantes. Los acontecimientos de la guerra lo llevaron a los Estados Unidos en donde, en 1944, fue nombrado profesor en la Universidad de Columbia en donde desarrolló una actividad académica hasta su muerte en 1945.

Podría decirse que la filosofía de Cassirer se desarrolló en una doble dirección. Por un lado, buscó proseguir la propuesta filosófica de Hermann Cohen orientada a desarrollar y, en un cierto sentido, a renovar la filosofía kantiana tomando para ello como punto de partida los avances recientes en las distintas ciencias particulares e intentando esclarecer sus condiciones de posibilidad. En ese sentido, al igual que en el caso de Cohen, los intereses de Cassirer se orientaban inicialmente a preguntas relacionadas con la teoría del conocimiento tomando como modelo especialmente las ciencias de la naturaleza. Por otra parte, sin embargo, en el momento de esclarecer las presuposiciones de las ciencias naturales, Cassirer pareció llegar a visualizar los límites de esta forma de conocimiento. Así, en su ensayo *Concepto de sustancia y concepto de función* (1910), procede a analizar el modo en que las ciencias naturales se desarrollan a partir de representaciones de átomos, éter, electrones pensados en forma sustancial. No obstante, según el análisis de Cassirer, en el curso de su desarrollo, la imagen del mundo de las ciencias naturales se habría convertido cada vez más en algo alejado de representaciones sustanciales para pasar a analizar los objetos en términos ya no de *sustancias* sino de *funciones*. Ello significaba entre otras cosas que el conocimiento ofrecido por las ciencias naturales no podía ser consi-

derado por ello en modo alguno como una suerte de imagen-copia de la realidad, sino, más bien, que ese conocimiento sólo se podía expresar y desarrollar en una forma *simbólica*. Ello condujo a plantear a Cassirer la cuestión de si los ordenamientos simbólicos de las ciencias naturales serían los únicos posibles para la comprensión del mundo. Fue así que empezó a plantearse el problema de una filosofía de las formas simbólicas en general y no restringidas solamente a las formas simbólicas de las ciencias naturales. De este modo, vinculándose a la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt al igual que a la teoría del mito de Schelling, Cassirer procedió a un análisis de las formas simbólicas del lenguaje, por un lado, y del mito, por el otro, vinculándolas con el mundo de objetos que a través de ellas se podía abrir a la experiencia y ser conocido. La tarea que se planteaba en ese sentido era no sólo la de analizar la articulación simbólica del mundo sino, además, ver cómo esas distintas formas de articulación simbólica del mundo se expresaban, por ejemplo, en las ciencias al igual que en el lenguaje, en el mito y en el arte. En los últimos escritos de Cassirer se analizan, además, otras formas de conocimiento a partir de articulaciones simbólicas que le serían propias, a saber: la experiencia histórica, por un lado, y la experiencia religiosa, por el otro. En los últimos escritos de Cassirer se advierte el modo en que esa filosofía de las formas simbólicas parece desembocar en último término en una antropología filosófica y por ello no sorprende en modo alguno que en los últimos escritos de Cassirer aparezca justamente el ya mencionado *Ensayo sobre el hombre* (1944). La articulación simbólica de la experiencia del mundo a través del lenguaje, del mito, del arte y de la ciencia es concebida por Cassirer como un proceso de Ilustración y, en ese mismo sentido, de humanización en el interior del cual se rompe el poder del mito para posibilitar la humanización de los seres humanos. Es aquí donde aparece una suerte de diagnóstico político que Cassirer ofrece en la que puede ser considera la última de sus obras *El mito del Estado* (1946) donde se propone investigar justamente el retorno fatídico del pensamiento mítico en el ámbito de la política siguiendo para ello el ejemplo del nacionalsocialismo.

Finalmente, por lo que se refiere a la Escuela de Baden o Escuela de Suroeste Alemán es preciso destacar ante todo tres nombres importantes: Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert y Emil Lask. Wilhelm Windelband (1848-1915) nació en Potsdam donde estudió su Gymnasium. Posteriormente estudió en las universidades de Jena, Berlín y Gotinga, inicialmente medicina y ciencias naturales y, después, historia y filosofía. Los influjos más importantes los recibió a través de sus profesores Kuno Fischer y Hermann Lotze. Fue justamente a través del primero de ellos, esto es, de Kuno Fischer, que Windelband comenzó a interesarse por la Historia de la Filosofía y, en virtud de la influencia de Lotze, se aproximó a las ciencias naturales. Su trabajo de doctorado lo escribió justamente con Lotze en 1870 con el título "Las doctrinas de la contingencia". Tres años más tarde escribió su habilitación con un trabajo sobre la *Certeza del conocimiento*. Inicialmente profesor en Zúrich, a partir de 1877 Windelband se desempeñó como profesor en Friburgo y, posteriormente, en la Universidad de Estrasburgo como sucesor de la cátedra de Otto Liebmann. Fue en Estrasburgo donde Windelband desarrolló un trabajo a lo largo de 20 años y publicó importantes trabajos en el ámbito de la Historia de la Filosofía que culminó con la publicación de un conocido *Manual de la historia de la filosofía* (1892).

En el ámbito de la historia de la filosofía, a diferencia del modo tradicional en que esta se centraba en individuos y pensadores específicos, Windelband optó más bien por hacer una historia de la filosofía a partir no de personas, sino de problemas, a diferencia de la manera en que se había practicado la historia de la filosofía por Eduard Zeller o incluso por el propio Kuno Fischer, cuyas historias de la filosofía se concentraban especialmente en pensadores individuales. En 1903 Windelband ocupó la cátedra de Kuno Fischer en la Universidad de Heidelberg y fue ahí donde se desempeñó académicamente hasta su muerte en 1915. Fue en este último periodo que Windelband escribió sus ensayos de carácter sistemático entre los que destacan uno sobre *Libertad de la voluntad* (1904), *Principios de la lógica* (1912) al igual que su *Introducción a la filosofía* (1914). Podría decirse que, a diferencia de la orientación prevaleciente del

neokantismo de la Escuela de Marburgo, la reflexión de Windelband está atravesada por una dimensión profundamente ética. Así, por ejemplo, ya desde su trabajo de habilitación Windelband subrayaba la dimensión ética, el interés ético, como el fundamento último de todo interés filosófico. La lógica la comprende así como una ética del pensamiento. Es aquí donde se empieza a delinear su comprensión de la filosofía crítica como una filosofía orientada a reflexionar sobre los valores que poseen una validez universal tanto en el ámbito teórico como en el ético, al igual que en el estético. La tarea de la filosofía era entonces, para Windelband, no otra que la de localizar en el flujo de las impresiones sensibles, de los juicios al igual que de las acciones y de las vivencias, aquellos que podían tener el carácter de validez universal y expresar así un valor incondicionado. La filosofía se comprende entonces como una reflexión sobre los valores: los valores de lo verdadero, lo bueno, lo bello y lo sagrado. Se trata de los valores que parecen ser presupuestos en toda actividad cultural a la manera de norma y, al mismo tiempo, de orientación última, y presupuestos siempre en forma implícita por los seres humanos. Estos valores aparecen, pues, en toda investigación filosófica en torno a lo *a priori* del conocimiento científico y, en general, al *a priori* de toda cultura.

Por otra parte, se advierte en Windelband también una pretensión por desarrollar el kantianismo en dirección de una comprensión de la historia. Es aquí donde se advierte quizá en forma más clara su línea de separación con respecto al kantianismo defendido por la Escuela de Marburgo pues, a diferencia de esta última, el acento principal de la filosofía de Windelband no reside tanto en la teoría del conocimiento de las ciencias naturales, sino más bien en una filosofía de la cultura orientada históricamente. De acuerdo a esto, la filosofía kantiana no podría agotarse en ni reducirse a una investigación en torno a los fundamentos del conocimiento teórico; en ella aparecen también reflexiones fundamentales en torno al derecho, al arte y a la religión que llevan necesariamente a ampliar su ámbito de interés desde las preguntas relacionadas con la teoría del conocimiento hacia las cuestiones vinculadas a las ciencias del

espíritu y de la cultura. Es en ese sentido que se entiende el modo en que, ya desde su "Discurso de rectorado" en Estrasburgo, Windelband se esforzó por reflexionar sobre la relación y, al mismo tiempo, la diferencia entre las ciencias de la naturaleza, por un lado, y las ciencias de la cultura, por el otro. Así, mientras las ciencias de la naturaleza se preocupan por explicar los fenómenos de la naturaleza conforme a leyes que tienen una validez universal, las ciencias de la cultura por su parte se esfuerzan en comprender acontecimientos individuales limitados en el tiempo y en el espacio. De acuerdo a esto, las ciencias de la naturaleza proceden *nomotéticamente*, esto es, ofrecen leyes universales para la comprensión de fenómenos particulares; a diferencia de ellas, las ciencias de la cultura proceden en forma *ideográfica*, esto es, se dirigen a fenómenos y acontecimientos siempre singulares y no reductibles a leyes universales. Es aquí donde se anuncia ya el desplazamiento que opera Windelband en la filosofía desde el ámbito de las ciencias de la naturaleza hacia el ámbito de las ciencias de la cultura, pues estas últimas se dirigen a acontecimientos individuales y atravesados por nuestros intereses y por una dimensión valorativa.

Heinrich Rickert (1863-1936) por su parte nació en Danzig y pasó los años decisivos de su infancia y juventud en Berlín. Su primera aproximación a la filosofía fue bajo la dirección de Friedrich Paulsen, mostrando desde un comienzo un fuerte interés por cuestiones relacionadas con el arte. Inicialmente animado por la intención de estudiar teoría literaria, Rickert comenzó a aproximarse en forma más decidida a la filosofía. Ya a través del influjo de Paulsen había adquirido un buen conocimiento sobre el empirismo inglés; posteriormente, estudió las teorías del empiriocriticismo de Avenarius en Zúrich donde también, además, empezó a polemizar con el marxismo. Su discusión con el marxismo fue favorecida por el hecho de que Zúrich era en aquel momento un punto de encuentro entre varios emigrantes rusos, muchos de ellos ligados a la revolución. Sin embargo, Rickert se apartó rápidamente del marxismo, por un lado, en razón de sus estudios sobre economía con Lujo Brentano y, por el otro, gracias al influjo de Max Weber a quien ya

había conocido desde su juventud en Berlín y con quien mantuvo una relación muy intensa en Friburgo. Distanciado así del marxismo y crítico con el positivismo característico del empiriocriticismo, Rickert comenzó a aproximarse del neokantismo a través de su contacto con Windelband. Fue a través de Windelband que Rickert adquirió un conocimiento sólido en la tradición filosófica occidental. Su primer trabajo importante fue justamente su disertación doctoral realizada con Windelband y publicada con el título *Sobre la doctrina de la definición* (1888). Dos años más tarde, apareció su trabajo de habilitación con el título *El objeto del conocimiento* (1891). Es ahí donde Rickert defiende en forma más clara una posición que lo emparentaba con el neokantismo de la Escuela de Baden. En efecto, para él todo conocimiento está atravesado por valores y ello suponía reconocer el primado de la razón práctica en todas las áreas del conocimiento humano. El conocimiento no era considerado por Rickert como una mera asunción pasiva de contenidos de representación derivados de objetos externos, no era, pues, una mera copia de una realidad por completo extraña a los sujetos. Más bien, el conocimiento era una configuración activa por parte del sujeto que interrogaba determinados aspectos de la realidad a partir de la relación que ellos mantenían con ciertos órdenes valorativos. Esta idea reaparece en la que podría ser considerada la gran obra de Rickert publicada con el título *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften [Los límites de la formación de conceptos de las ciencias naturales]* (1896-1902) en la que, siguiendo a Windelband, procede a trazar una distinción entre las ciencias de la naturaleza que operan de manera generalizante, por un lado, y las ciencias de la cultura que proceden siempre en forma individualizante, por el otro. Rickert insiste en ese sentido que lo que convierte a un acontecimiento en un acontecimiento de relevancia cultural e histórica para las llamadas ciencias de la cultura no es más que la relación que mantiene ese acontecimiento con determinados valores. En este punto Rickert parece seguir a Windelband en forma más o menos fiel. Sin embargo, a Rickert le parecía urgente fundamentar filosóficamente por qué

el conocimiento científico debía ajustarse a uno u otro de estos métodos (a saber: o bien al generalizante, o bien al individualizante). Rickert sostendrá así que en la percepción sensible de la realidad se nos da en todo momento un continuo de contenidos que son completamente heterogéneos entre sí. Así, la tarea de la formación de los conceptos científicos no consiste sino en tratar de organizar, de dar una forma a este material heterogéneo e irracional. Ello tiene lugar en la medida en que el conocimiento es capaz de convertir ese continuo heterogéneo en un continuo *homogéneo* —es justamente lo que ocurre, según Rickert, en la ciencias de la naturaleza— o bien transformarlo en un todo discreto de carácter heterogéneo —y esto es lo que para Rickert acontece justamente en las llamadas ciencias de la cultura—. Lo que importa subrayar aquí es que, de acuerdo a Rickert, un determinado plexo de carácter histórico se convierte en tal solamente en la medida en que lo referimos a un sistema de valores que permite, por un lado, elegir aquellos elementos relevantes de ese contexto y, por el otro hacerlos de esta manera significativos para así finalmente poder comprenderlos.

En 1896 Rickert asume la cátedra de Riehl en Friburgo y 20 años tarde, en 1916, obtiene el puesto de Windelband en Heidelberg donde murió dos años después de haberse jubilado en el año de 1936. Fue justamente durante su estancia en Heidelberg cuando Rickert comenzó a trabajar en el desarrollo de su propio sistema filosófico que se expresó en el primer volumen de su sistema aparecido en 1921 con el subtítulo *Fundamentación universal de la filosofía* (1921). En él Rickert procede a una distinción entre diferentes ámbitos disciplinarios vinculados a su vez a determinados valores, a determinados bienes, a determinados comportamientos del sujeto y, finalmente, a ciertas visiones del mundo. Así, por ejemplo, la lógica aparece vinculada al valor de la verdad, al bien de la ciencia, a un comportamiento subjetivo que es el de la formulación de los juicios y, finalmente, a una visión del mundo que Rickert denomina intelectualismo. La ética, por su parte, se vincula al valor de la moralidad, al bien consistente en una comunidad de personas libres, a un comportamiento subjetivo basado en la acción autónoma y a una

visión del mundo propia del moralismo. La estética, finalmente, se considera enlazada al valor de la belleza, al bien del arte, a un comportamiento subjetivo basado en la intuición y a una visión del mundo que Rickert denomina esteticismo. Los otros ámbitos además de la lógica, la estética y la ética son para Rickert la mística, la erótica y la filosofía de la religión. A este primer volumen del sistema de la filosofía debía seguir un segundo volumen dedicado a la filosofía de la vida contemplativa y un último orientado a esclarecer la filosofía de la vida activa. Rickert, sin embargo, no fue capaz de concluir este proyecto porque, a partir de la década de los años veinte, comenzó una serie de debates con la filosofía contemporánea de la época, especialmente con la fenomenología, la ontología, y el existencialismo.

El último de los exponentes destacados de la Escuela de Baden es Emil Lask (1875-1915) nacido en Wadowice (Polonia) en el interior de una familia de origen judío. Inicialmente animado por el propósito de estudiar Derecho, Lask comenzó a aproximarse poco a poco a la filosofía. Así, en la Universidad de Friburgo tuvo la oportunidad de seguir los cursos de Riehl de quien ya hemos hablado, así como de Max Weber y Heinrich Rickert quien había llegado a Friburgo como un profesor extraordinario en 1894. Fue a partir de ese momento que Lask inició un contacto muy estrecho con Rickert con quien cultivo una amistad a lo largo de su breve vida. Fue justamente a través de Rickert que Lask adquirió un sólido conocimiento en la historia de la filosofía, especialmente en lo que concernía a Kant y a Fichte. Después de tres semestres de estudio en Friburgo, Lask continuó su estudio en Estrasburgo donde siguió de cerca los cursos de Windelband a quien Lask consideró como su segundo gran maestro después de Rickert. En 1898, Lask regresó a Friburgo donde hizo su doctorado con Rickert con un trabajo titulado *El idealismo de Fichte y la historia* (1902). La intención que anima este trabajo de Lask y, en general, a su filosofía era la de tratar de encontrar en el idealismo alemán los elementos y el punto de partida de la metodología de las ciencias de la cultura en general y de la historia en particular que habían sido descubiertos

por Heinrich Rickert. Con ello se enlaza uno de los temas fundamentales de su pensamiento en general, a saber: el problema de cómo es que la realidad puede ser comprendida en forma unitaria y sistemática en la medida en la que se la relaciona con un valor de carácter universal.

Tras el término de sus estudios de doctorado, Lask vaciló por un tiempo si debía continuar con sus estudios de filosofía o si más bien debía retornar de nuevo al Derecho. Es así que en el periodo que va de 1901 a 1904 comenzó a ocuparse de los problemas planteados por el derecho positivo. Justamente es a partir de aquí que desarrolló su tesis de habilitación con Windelband en Heidelberg y que fue publicada con el título *Filosofía del derecho* (1905). Fue también en Heidelberg que Lask se aproximó al círculo en torno a Max Weber al igual que al del filósofo del derecho Gustav Radbruch. Sin embargo, los intereses y la carrera de Lask se fueron decantando en favor de la filosofía y fue dentro de ella que comenzó una carrera académica como *Privatdozent* en la Universidad de Heidelberg. Con el inicio de la primera Guerra Mundial Lask se presentó como voluntario para participar en el combate y cayó muerto en un ataque ruso en los Cárpatos, en 1915.

Infelizmente su temprana muerte, con tan sólo 39 años, impidió a este talentoso filósofo desarrollar una obra sistemática que hacia el final de su vida apuntaba ya en dirección de una posición filosófica independiente tanto de Windelband como de Rickert. En efecto, poco a poco Lask comenzó a subrayar en forma más enfática la objetividad del conocimiento, distanciándose así de Rickert quien concebía al conocimiento objetivo de la razón teórica como una forma de acción que debía y podía ser comprendida sólo desde el horizonte de la razón práctica. Así, hacia el final de su vida, Lask comenzó a desarrollar una interpretación de Kant según la cual lo central era el modo en que en el ámbito del conocimiento se organiza y se somete a una forma el material sensible, aunque señalando al mismo tiempo que el origen que Kant había asignado a las categorías en el sujeto era en último término irrelevante. El papel de la conciencia, de la unidad de la conciencia y, en general, el re-

curso a la subjetividad, parecen finalmente disolverse para ser sustituidos por la unidad de la validez. Se han querido ver en la interpretación que Lask ofreció de Kant hacia el final de su vida trazos tanto provenientes tanto de Aristóteles como de Plotino.[3]

El neokantismo en México[4]

Por lo que se refiere al neokantismo en México en sentido estricto, habría que remitir en primer lugar al enorme influjo desempeñado por la labor académica, cultural y editorial de José Ortega y Gasset. La influencia de Ortega y Gasset fue decisiva no solamente en México sino, en general, en toda la vida cultural hispanoamericana en la primera mitad del siglo XX.[5] José Ortega y Gasset había llegado a la cátedra de metafísica en la Universidad Central de Madrid tras la muerte de Nicolás Salmerón. Fue desde ahí que comenzó a dar a conocer en el ámbito español y, en general, en el mundo hispanoamericano la filosofía alemana en aquel momento en boga, especialmente el neokantismo. Esta orientación hacia la cultura y filosofía alemanas en oposición a la cultura francesa hasta entonces dominante desde la generación del Ateneo de la Juventud fue uno de los resultados más destacados de la poderosa influencia de Ortega en el pensamiento hispanoamericano. En una especie de balance de su propia formación cultural y filosófica, Ortega y Gasset escribe lo siguiente:

[3] Pienso aquí especialmente en sus dos últimas grandes obras: *La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías. Un estudio sobre el ámbito de dominio de la forma lógica* (1911) y *La doctrina del juicio* (1912).

[4] Para el neokantismo en México son imprescindibles: Granja Castro, 1999, 2001 y 2018. De ellos retomo buena parte de la información que se ofrece en este apartado.

[5] A este respecto, véase por ejemplo, el ensayo de Octavio Paz, *El cómo y el para qué: José Ortega y Gasset*, en Paz, 1980: 293-302. Puede verse también: Zea, 1956d, 1983 y 1985; Gaos, 1957; Medin, 1994 y Medin 1998. Vuelvo de nuevo a Ortega y Gasset más adelante (véase *infra* capítulos IV, V y VI, pp. 163, 279 y 423, respectivamente, de este libro, al igual que el Primer Excurso dedicado a Octavio Paz, p. 339).

> No se olvide, para entenderlo aquí insinuado, que va dicho por quién debe a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual y que siente hoy con más conciencia que nunca la superioridad indiscutible y gigantesca de la ciencia alemana sobre todas las demás (Ortega y Gasset, 1930: 347, nota 1).

Esta influencia y filosofía alemanas sobre Ortega y Gasset se desarrolló ante todo en la vertiente de una recepción intensa de la filosofía del neokantismo:

> Durante diez años he vivido en el pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado de su influjo atmosférico. De la magnífica prisión kantiana solo es posible evadirse ingiriéndola. Es posible ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu (Ortega y Gasset, 1924: 25).[6]

A pesar de la profunda influencia que recibió del neokantismo alemán de la Escuela de Marburgo, Ortega no vaciló en dirigir una crítica a uno de sus exponentes más destacados como Hermann Cohen. Es así, por ejemplo, que subraya en una carta dirigida el 21 de noviembre de 1912 a Miguel de Unamuno lo siguiente:

> Estoy leyendo a la par la *Logik der reinen Erkenntnis* de Cohen y la *Logica* de Croce. Cohen, se lo repito a usted, no me entra: es un saduceo que me deja helado. Comprendo bien su posición, pero ese racionalismo e idealismo a mí, espiritualista del modo más crudo, más católico en cuanto al deseo, todo eso me repugna. No me basta que sea verdad, si lo es. Y luego no puedo, no, no puedo con lo puro: concepto puro, voluntad pura, razón pura... tanta pureza me quita el aliento, es como meterme debajo de una cam-

[6] Véase Orringer, 1979: 29-47; también Salmerón, 1959: 31-35 y López Campillo, 1972: 32-33.

> pana neumática y hacerme el vacío [...] no me resigno a la razón (Ortega y Gasset, "Carta del 21 de noviembre de 1912 de Ortega a Unamuno", en Robles, 1987: 110-111).

Es aquí que se insinúa el decurso del pensamiento de Ortega y Gasset que fue desde el neokantismo en dirección a la fenomenología y, finalmente, al circunstancialismo y a la filosofía de la vida.[7]

Como ya se ha dicho, la labor e influencia de Ortega y Gasset no se circunscribieron estrictamente al ámbito intelectual a través de su cátedra académica, sino que se ampliaron en forma decisiva por medio de su actividad editorial. Es preciso señalar a este respecto que Ortega y Gasset se hizo cargo de la colección Biblioteca de las Ideas del Siglo xx de la editorial Espasa-Calpe en 1922 y, un poco más tarde, entre junio y julio de 1923, fundó la famosa *Revista de Occidente* que se convirtió en un centro de irradiación de la cultura y pensamiento alemanes en el mundo hispanoamericano. Esta editorial comenzó a publicar a partir de 1924 una serie de libros que marcaron un punto decisivo en la formación del pensamiento filosófico hispanoamericano.[8] Así, en virtud de esta labor editorial de Ortega comenzaron a conocerse y leerse en el ámbito hispanoamericano las obras de Paul Natorp, Franz Brentano, Max Scheler, Edmund Husserl, Heinz Heimsoeth, etc. La influencia de Ortega, particularmente en México, fue multiplicada por la llegada de exiliados españoles que se habían formado directamente bajo su magisterio. Varios de ellos provenientes de la llamada Escuela de Madrid, llegaron a México y se establecieron especialmente en la Ciudad de México, encontrando un cobijo institucional en la Universidad Nacional Autónoma de México. Tras la llegada de los exiliados españoles, buena parte de ellos muy próximos a Ortega y

[7] Vuelvo más tarde a la figura y pensamiento de José Ortega y Gasset y a la significación de la *Revista de Occidente* para Iberoamérica en general y México en particular (véase *infra* capítulos IV, V y VI, pp. 163, 279 y 423, respectivamente, de este libro, al igual que el Primer Excurso dedicado a Octavio Paz, p. 339).

[8] Véase Zea, 1956d, 1983 y 1985; Gaos, 1957; López Campillo, 1972 y Medin, 1994.

Gasset y formados bajo su magisterio y su labor editorial, la filosofía en México en general y la recepción del neokantismo, la fenomenología y la filosofía alemana en general, se potenció a un grado tal que marcó decisivamente el curso de la filosofía en México en el segundo tercio del siglo xx.[9]

Se suele atribuir, erróneamente, el inicio de la recepción del neokantismo en México a la labor magisterial e intelectual de Antonio Caso. Ya desde 1907 Antonio Caso había comenzado, en efecto, una impresionante actividad en el campo de la docencia en filosofía. Así, se ha señalado por lo menos tres generaciones de filósofos formadas bajo su magisterio. En la primera, se encuentran Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gómez Morín, Samuel Ramos y Adalberto García de Mendoza, entre otros. Estos discípulos de Caso comenzaron a tener un papel importante en la vida intelectual y política de México a partir de los años veinte. En la década posterior, puede situarse a pensadores como Eduardo García Máynez, Francisco Larroyo y Guillermo Héctor Rodríguez. Finalmente, en la última generación de discípulos de Caso, puede señalarse a Antonio Gómez Robledo, Leopoldo Zea, Juan Hernández Luna y Rosa Krauze.[10] Sin embargo, Caso no se ocupó nunca en sus cursos del neokantismo específicamente.[11] En efecto, aunque Caso tenía conocimiento de la filosofía de Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert al igual que de la fenomenología de Husserl y de los inicios del pensamiento de Heidegger, no se ocupó directamente de la filosofía neokantiana. Aún más, en el momento de su muerte, en 1946, Caso se encontraba estudiando más bien la obra de Wilhelm Dilthey traducida recientemente al español por el Fondo de Cultura Económica gracias a la labor de Eugenio Ímaz.[12]

Puede decirse, en cambio, que el primer filósofo vinculado al neokantismo en México fue Adalberto García de Mendoza (1900-

[9] Sobre el exilio español véase *infra* capítulo IV, p. 163 de este libro.
[10] Véase Krauze, 1994: 66-73 y Krauze de Kolteniuk, 1977.
[11] Véase Granja, 2001: 76 nota 35.
[12] Véase Gaos, 1954: 97

1963).[13] No se cuenta, por desgracia, con muchos materiales que permitan reconstruir la obra y, sobre todo, la influencia de Adalberto García de Mendoza sobre la filosofía mexicana en general y sobre el neokantismo en particular. La única fuente de que disponemos para reconstruir su pensamiento e influencia, son los trabajos de Juan Hernández Luna quien refiere que García de Mendoza no se había formado ni había recibido el influjo de Antonio Caso, sino que su formación se dio más bien a través de los maestros de diversas universidades en las que estudió en Alemania, Francia e Italia. En efecto, siendo muy joven, con tan sólo 18 años, García de Mendoza obtuvo una beca del gobierno mexicano que le permitió realizar una estancia académica a lo largo de siete años en diversas universidades de Alemania como las de Berlín, Heidelberg, Leipzig, Tübingen y Stuttgart. Es de ese modo que pudo tener un acceso a cursos con Heinrich Rickert y Wilhelm Windelband al igual que con Paul Natorp y Ernst Cassirer, incluso con el propio Martin Heidegger.[14] Hernández Luna refiere que, al momento de su vuelta a México, García de Mendoza comenzó a integrar una biblioteca que alcanzaba cerca de cuarenta mil volúmenes en la que se encontraban representados los filósofos alemanes más importantes de la época.[15] En 1929 García de Mendoza fue nombrado profesor en la Facultad de Filosofía y Letras donde impartió las cátedras de Epistemología, Metafísica y Fenomenología. Un año antes había concluido su tesis de maestría bajo el título *El ontologismo en la epistemología*. En ese mismo año reelabora su tesis de maestría y la pública con el título *La dirección racionalista ontológica en la epistemología* en donde ofrece una exposición del neokantismo, la fenomenología de Husserl, la axiología de Max Scheler y el existencialismo de Martin Heidegger. Sin embargo, si se examinan en forma más detenida sus obras, se advierte que García de Mendoza se encontraba en realidad más

[13] Sobre él puede consultarse la página electrónica: <http://www.adalbertogarciademendoza.com/>.

[14] Una revaloración más reciente de la figura de García de Mendoza la ofrece Escalante, 2016.

[15] Véase Hernández Luna, 1948: 304 y Hernández Luna, 1947: 106-107.

próximo a la fenomenología que al neokantismo. De hecho él se declaró en forma expresa como fenomenólogo, señalando en forma explícita que la fenomenología de Husserl era para él la más profunda y convincente entre todas las vertientes de la filosofía de su época.[16] Sin embargo, a pesar de no comprenderse a sí mismo como un neokantiano en sentido estricto, es claro que, a través de su actividad académica, García de Mendoza dio a conocer al neokantismo en México y fue con él que se empezaron a familiarizar con esta corriente las que podrían considerarse los exponentes más destacados de esta corriente en México, a saber: Guillermo Héctor Rodríguez y Francisco Larroyo. Es a estos dos pensadores a los que pasaré a dedicarme a continuación.

Francisco Luna Arroyo (Francisco Larroyo, 1908-1981), hizo sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras en los años de 1930-1931 donde conoció a Antonio Caso y a Adalberto García de Mendoza con quienes comenzó a familiarizarse con la filosofía alemana en general. En 1931, gracias a la mediación de Antonio Caso, obtuvo una beca del gobierno mexicano para proseguir sus estudios en Alemania. Ahí Larroyo se vinculó con el neokantismo en la vertiente representada por la Escuela de Baden, permaneciendo en Alemania hasta 1933 donde, conforme a las informaciones de algunos de sus estudiantes, asistió a cursos de Rickert y Husserl, entre otros.[17] A su regreso a México en 1934, Larroyo obtuvo su maestría en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y comenzó a desempeñarse como profesor tanto en la Escuela Nacional de Maestros como en la Escuela Nacional Preparatoria. Fue en 1936 que Larroyo obtuvo su doctorado en filosofía y, a partir de ese mismo año, comenzó a trabajar como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Fue ahí que en 1937 fundó el *Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica*, asociación que comenzó

[16] Véase García de Mendoza, 1932, II: 32.

[17] Sigo en este punto las informaciones de Edmundo Escobar en su obra *Francisco Larroyo y su personalismo crítico* (Escobar, 1970). Sobre la fidelidad de estas informaciones en torno a Larroyo, a través de Escobar, véase Granja, 2001: 90, nota 3.

a publicar un órgano llamado *Gaceta Filosófica de los Neokantianos de México* a partir de 1941. Como parte de su carrera académico-administrativa, debe señalarse que Francisco Larroyo fue el primer coordinador de Humanidades de la UNAM y contribuyó a la fundación de la carrera de pedagogía en el interior de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1955. Paralelamente a su trabajo docente, Larroyo desarrolló una actividad periodística entre los años 1957 y 1962 en el periódico *El Universal* y, desde 1962 hasta 1967, en *Excélsior*. A lo largo de su vida Francisco Larroyo publicó varios libros, concentrándose ante todo en textos escolares pensados para la preparatoria y para los estudiantes de la Escuela Normal de Maestros. Dentro de esta prolífica actividad Larroyo se ocupó tanto de la pedagogía y la enseñanza de la filosofía al igual que de obras con una pretensión filosófica de carácter sistemático. Puede decirse así que prácticamente toda su obra se caracteriza sobre todo por un afán de carácter didáctico que, por un lado, contribuyó a la difusión y enseñanza de la filosofía en el nivel de bachillerato pero, por otro lado, condujo a simplificaciones en la exposición de teorías, autores y textos filosóficos centrales.

Dentro de su actividad académico-editorial habría que destacar ante todo la publicación de la ya mencionada *Gaceta Filosófica de los Neokantianos de México* que comenzó su publicación en 1941. Aunque con periodicidad irregular y una impresión semiartesanal fueron publicadas siete ediciones de esta *Gaceta* en la que se reproducían traducciones al español de textos clásicos de Platón lo mismo que de Plotino, de Nietzsche y, para el tema que ahora nos ocupa, de Cohen, Windelband y Husserl, entre otros. En ella colaboraron Guillermo Héctor Rodríguez (de quien nos ocuparemos a continuación) quien se desempeñaba lo mismo como autor que como traductor y Ernesto Scheffler.[18]

[18] Ernesto Scheffler desempeñó desde entonces una labor extraordinaria como traductor no sólo de los más destacados exponentes del neokantismo en Alemania sino de otros filósofos alemanes contemporáneos. Por desgracia las traducciones de Scheffler nunca fueron publicadas.

Quizá podría señalarse, para finalizar esta breve exposición consagrada a la persona de Francisco Larroyo, que, como ya se ha mencionado, buena parte de su labor fue dedicada ante todo a la didáctica y a la enseñanza de la filosofía. El centro de sus preocupaciones se circunscribió al ámbito de la cultura y la filosofía misma era para él ante todo una reflexión sobre la cultura y, más específicamente, sobre el modo en que los valores se insertan en el interior de la cultura. Los valores, y en este punto se oye indudablemente el influjo del neokantismo en la línea de la Escuela de Baden, constituyen para Larroyo el horizonte desde el cual se orientan y determinan los medios de la acción y, al mismo tiempo, desde el cual podemos nosotros aprehender la realidad circundante.

Guillermo Héctor Rodríguez (1910-1988), por su parte, fue alumno de Antonio Caso y de Adalberto García de Mendoza, convirtiéndose con el paso del tiempo en el colega más cercano a Francisco Larroyo. Sin embargo, a diferencia de Larroyo, Rodríguez no pudo realizar estudios en Alemania pero, a pesar de ello, logró aproximarse en forma más o menos seria al neokantismo en la línea de la Escuela de Marburgo. Rodríguez se había formado originalmente en el ámbito del derecho, especialmente a la obra de Hans Kelsen, y fue justamente en la Facultad de Derecho donde congregó en torno a sí a un grupo de estudiantes que se convertirían posteriormente en estudiosos del ámbito del derecho entre los que se encontraban: Armando Morones, Ulises Schmill y Manuel Echeverría, entre otros. Fue en 1937 que Rodríguez ingresó al ya mencionado *Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica* fundado por Francisco Larroyo. Su primera obra publicada llevó por título *El ideal de justicia y nuestro derecho positivo* (1934) en la que se muestra su proclividad al estudio de los temas relacionados con el Derecho y la filosofía del derecho. Posteriormente, Rodríguez obtiene el título de la licenciatura en Derecho con una tesis que llevaba por título *Fundamentación de la jurisprudencia como ciencia exacta* (1937), publicando ocho años más tarde una serie de artículos con el título *Ensayos polémicos sobre la Escuela Filosófica de Marburgo* (1945) en el que se recoge una polémica que mantuvo con Antonio Caso en las páginas

del periódico *El Universal*. Un año más tarde, en 1946, Rodríguez obtuvo el grado de maestro en filosofía con una tesis en la que volvía sobre su tema central: *Ética y jurisprudencia: punto de partida y piedra de toque de la ética*, un trabajo que puede ser considerado como el más extenso y el más importante entre todos los que escribió Rodríguez. La escasa actividad de publicación de Rodríguez convierte en algo difícil de poder hablar de una propuesta filosófica presentada en forma sistemática. Lo que hay son algunas ideas en torno al sentido y función de la filosofía del derecho al igual que algunas polémicas en las que Rodríguez, al igual que Larroyo, expresaba más pasión que argumentos de carácter filosófico. Así, por ejemplo, no vaciló en denostar a la fenomenología señalando que, tanto Husserl, como Scheler, Hartmann y Heidegger eran exponentes de un "singular idealismo existencialista metafísico" que mostraba en último análisis que "todas las posiciones filosóficas en la actualidad, excepción hecha del idealismo de la Escuela Filosófica de Marburgo carecen de rigor metódico, científico y, por tanto, filosófico" (Rodríguez, 1947: xv, 42 y 79). Acaso más importante que esto podría ser considerado su imponente comentario a los *Diálogos* de Platón, obra que quedó lamentablemente inédita.[19] Acaso las ideas más importantes de Guillermo Héctor Rodríguez en el ámbito de la filosofía deban ser buscadas en el ámbito de la filosofía del derecho como ya se ha dicho y, sobre todo, en la que podría ser considerada la primera ola de recepción de Hans Kelsen en México.[20]

[19] Al respecto, véase Granja, 2001: 119, donde la autora se refiere al modo en que Ulises Schmill remite a esta obra por desgracia inédita.

[20] Vuelvo nuevamente a la recepción de la filosofía de Kant en México, ahora en la época actual, más adelante: véase capítulo x, p. 714 de este libro.

IV
La irrupción de la filosofía continental: fenomenología, existencialismo, historicismo. Los maestros del exilio español

Edmund Husserl introdujo el término *fenomenología* en 1901 en sus *Investigaciones lógicas* y fue bajo esta denominación que comprendió en lo sucesivo su propia reflexión. Husserl se convirtió con ello en el fundador de la *fenomenología* cuyo desarrollo marcó a la filosofía alemana de la primera mitad del siglo anterior y cuyo radio de acción se extendió posteriormente a Francia, a los países de Europa oriental —especialmente a Polonia y a Checoslovaquia—, a Italia, a España, a Latinoamérica e incluso a Japón. Obras centrales de la filosofía y de las ciencias sociales del siglo xx como *Ser y tiempo* de Martin Heidegger (1927), *La obra de arte literaria* (1931) de Roman Ingarden, *La construcción significativa del mundo social* (1932) de Alfred Schütz, *El ser y la nada* (1943) de Jean-Paul Sartre, la *Fenomenología de la percepción* (1945) de Maurice Merleau-Ponty, la *Filosofía de la voluntad* (1950) de Paul Ricœur o *Totalidad e infinito* (1961) de Emmanuel Levinas serían impensables sin la fenomenología desarrollada a partir de la obra de Husserl.[1]

[1] Véase a este respecto, por ejemplo, Waldenfels, 1992, al igual que la introducción de Held, 1985. Aún más, propuestas que se desarrollaron en el marco de una crítica radical a la fenomenología de Husserl son inconcebibles sin esta. Pienso específicamente en el deconstruccionismo de Jacques Derrida, algunas de cuyas obras se desarrollaron en el marco de una discusión por demás sutil con la obra de Husserl —por ejemplo, *La voix et le phénomene. Introduction au problème du signe dans la phénomenologie de Husserl* (1967) donde el filósofo francés analiza, a partir de la diferencia planteada por Husserl en las *Investigaciones lógicas* entre *expresión (Ausdruck)* y signo *indicativo (Anzeichen)*, los supuestos

Nacido el 8 de abril de 1859 en Proβnitz (Mähren), Edmund Husserl estudió inicialmente astronomía, matemáticas y filosofía, en primer lugar en Leipzig (1876-1878) —donde tuvo, además, la oportunidad de asistir a algunas *lecciones* de Wilhelm Wundt— y, posteriormente, en Berlín donde trabajó con el conocido matemático Carl Weierstraß (1878-1881).[2] Después de su promoción doctoral en matemáticas sobre el cálculo de variaciones en el invierno de 1882-1883 *Contribuciones a la teoría del cálculo de variaciones (Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung)* y estimulado por Thomas Mazaryk, Husserl se dedicó al estudio de la Filosofía en Viena bajo la dirección de Franz Brentano (1884-1886) quien, a su vez, le recomienda continuar con su trabajo académico en la ciudad de Halle con su alumno Carl Stumpf.[3] Es en Halle donde Husserl escribe su habilitación profesoral con el título *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen (Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos)* (1887) y publica su libro *Philosophie der Aithmetik* (1891). Husserl trabajó a lo largo de 14 años como *Privatdozent* en Halle y es durante ese periodo que desarrolla el texto que marcará su irrupción en el escenario filosófico: las *Logische Untersuchungen (Investigaciones lógicas)*, obra publicada en 1900-1901. Esta obra fue celebrada por Wilhelm Dilthey como "el primer gran progreso que la filosofía ha[bía] hecho desde Kant" Es en virtud de la enorme resonancia que tuvo esta obra que Husserl fue llamado a la Universidad de

fundamentales de la fenomenología que se concibe en el horizonte de la metafísica de la presencia (véase Waldenfels, 1983). Algo semejante podría señalarse probablemente con respecto a la Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer o a la metaforología de Hans Blumenberg (véase, por ejemplo, el reciente libro de Dermot Moran: Moran, 2000).

[2] Acerca de la vida de Edmund Husserl, véase Schuhmann, 1977 y, sobre su pensamiento en general: Bernet, Kern y Marbach, 1989; Moran, 2005 y Mayer, 2009.

[3] Es a Franz Brentano a quien Husserl debe la decisión final frente al dilema de si debía dedicarse a las matemáticas o a la filosofía. Es gracias a ese filósofo que Husserl llegó a convencerse de que "... también la filosofía sería un campo de trabajo serio, que también ella podía y tenía que ser tratada en el espíritu de la ciencia más estricta *(im Geiste strengster Wissenschaft)*". Véase Edmund Husserl, *Erinnerungen an Franz Brentano*, en Kraus, 1919: 153 y ss.

Göttingen (1901) para desempeñarse en lo sucesivo como profesor extraordinario en esa institución —convirtiéndose en 1906 en profesor ordinario en esta misma Universidad—. Posteriormente, en el periodo que abarca desde 1916 hasta su jubilación en 1928, Husserl poseerá la cátedra de filosofía en la Universidad de Freiburg, donde murió el 27 de abril de 1938.

La interpretación habitual de la fenomenología de Husserl procede a establecer, en primer lugar, una periodización clara y bien delimitada de ella en tres etapas más o menos bien delimitadas y ligadas tanto a un lugar específico (determinado por la presencia de Husserl en la universidad a la que en cada una de estas fases se encontraba vinculado profesionalmente) como a una obra u obras relevantes, a saber:[4]

i) La etapa de Halle (1886-1900) en la que se localizan el escrito de habilitación *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen* (1887) y la *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* (1891) y que culmina con la publicación de las *Logische Untersuchungen* (1900-1901).

ii) La fase de Göttingen (1906-1916), donde se encuentran el extenso artículo *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) aparecido en la revista *Logos* y, sobre todo, aquella que sería la obra central que determinaría en buena medida la comprensión posterior de la fenomenología en su conjunto: las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913).

iii) La tercera etapa, situada en el periodo de los 12 años de actividad docente en Freiburg (1916-1928), en cuya fase final tenemos las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die*

[4] Véase sobre esta lectura "convencional" de Husserl y la fenomenología y las críticas a esta: Welton, 2000 y 2003. En el ámbito iberoamericano puede pensarse en san Martín, 2015.

phänomenologische Philosophie (1936), *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929) y las *Cartesianische Meditationen* (aparecidas en 1931 en francés), obras que cerrarían la última de las etapas en el desarrollo de la filosofía de Husserl, ligada también a Freiburg, a partir de 1928.

De acuerdo con esta periodización, el trabajo de Husserl en cada una de las tres universidades en las que se desarrolló su actividad docente estaría asociado respectivamente al *nacimiento* (Halle), *maduración* (Göttingen) y, finalmente, *aplicación* y *problematización* (Freiburg) de la fenomenología. Por lo que a su contenido conceptual se refiere, la interpretación *estándar* o convencional de la fenomenología de Husserl caracteriza a esta especialmente por al menos tres rasgos íntimamente relacionados, a saber: en primer lugar, por una crítica radical al psicologismo y al antropologismo, esto es, a las pretensiones por convertir a la psicología o a la antropología en la clave para la explicación de lo que son los objetos de la lógica y las matemáticas para, de ese modo, convertir a alguna de ellas —esto es, o bien de la psicología o bien de la antropología— en la ciencia primera y fundamental. Esta crítica aparece expresada efectivamente ya en los *Prolegomena zur reinen Logik (Prolegómenos a la lógica pura)* que constituyen el primer volumen de las *Logische Untersuchungen (Investigaciones lógicas)* (1900) y condujo a Husserl a una elucidación sobre el sujeto trascendental en el marco de un "idealismo trascendental" —como el propio Husserl lo denominara— que acabaría por apartar a la fenomenología de las cosas mismas y del mundo, abriendo con ello un primer flanco de crítica que inicia en forma expresa con Martin Heidegger quien desarrollará en *Sein und Zeit* (1927) una crítica y superación de esa subjetividad trascendental desprovista de relaciones con el mundo por medio de y en dirección hacia un análisis de lo que él denominará el *Dasein* [ser o estar-ahí] en su cotidianeidad y sus relaciones prácticas intramundanas. La crítica de Heidegger —y, en general, las críticas que se harían en lo sucesivo a la fenomenología de Husserl— se orientaron en buena

medida por esta versión "estándar" que Husserl mismo había ofrecido de ella en las *Ideen... I (Ideas... I)* (1913). La fenomenología aparece desde esta perspectiva como una propuesta que toma como eje la relación *teórico-representacional* con el mundo —dejando de lado la relación *práctica* con él— empeñada en comprender dicha relación a partir de una reflexión sobre la conciencia y la subjetividad trascendentales que, como ya se ha dicho, terminaría por apartar la mirada del mundo y de las cosas mismas a los que ella originalmente se proponía dirigirse y privilegiando, además, un modo de racionalidad y de conocimiento de carácter teórico-cognitivo. La fenomenología de Husserl se localizaría con ello en una vertiente filosófica que remitiría inequívocamente a una línea que parte de Descartes y llega hasta Kant. La interpretación convencional de la fenomenología de Husserl se caracteriza además, en segundo lugar, por una reflexión abstracta realizada en un plano pretendidamente trascendental que la separa irremisiblemente de la historia. En este punto la interpretación convencional parece haberse alimentado de la crítica que efectivamente Husserl había hecho al historicismo ya desde el célebre artículo publicado en la revista *Logos* con el título *Philosophie als strenge Wissenschaft (Filosofía como ciencia estricta)* (1911). Esta crítica a Husserl reaparece con singular fuerza en pensadores como Ortega y Gasset quien, formado en la interpretación convencional de la filosofía de Husserl, criticará a la fenomenología por haberse separado radicalmente de la historia, del mundo y de la vida.[5] La fenomenología de Husserl se comprendería así en último análisis como una refinada variante de un solipsismo que no acierta a dar cuenta adecuadamente del tema del otro y de la intersubjetividad ni de las relaciones con el mundo y la historia.[6]

[5] Vuelvo más adelante sobre este punto.

[6] Como ejemplo de ello pueden verse algunos trabajos en el ámbito iberoamericano como los de Javier san Martín quien ha remitido a la interpretación que ofrece Gaos en el prólogo a su traducción de las *Cartesianische Meditationen* (véase san Martín, 2015: 36). Como lo recuerda san Martín, el cuestionamiento radical de la interpretación convencional de Husserl arriba referida y el desarrollo de una nueva aproximación a su obra fue posible entre otras cosas porque, hacia el fin de la década de los años ochenta, se tuvo acceso a una serie de

* * *

Bajo la influencia del neokantismo, Max Scheler (1874-1928) había desarrollado su reflexión inicialmente en el ámbito de la ética y de la teoría del conocimiento hasta que, después de su aproximación y estudio de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) de Husserl, comenzó un proceso de progresiva revisión de la posición filosófica que hasta ese momento había mantenido. Así, ya bajo el impacto de la fenomenología, Scheler publicó una compilación de sus investigaciones en dos volúmenes bajo el título *Tratados y ensayos* (1915) y, en esa misma época, la que puede considerarse su principal obra filosófica, publicada con el título *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916), una obra compuesta por seis ensayos que fue publicada en el que aquel momento era considerado el órgano oficial del movimiento fenomenológico: el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Anuario de filosofía e investigación fenomenológica)*. Es en ella donde Scheler se propone desarrollar, en contra de la ética formalista de corte kantiano, una ética material de los valores cuya validez objetiva el propio Scheler remite a contenidos dados *a priori* y accesibles en forma evidente que el ser humano puede comprender a través de un sentimiento intencional. Según Scheler, los valores se encuentran da-

textos entre los que destacan las conferencias pronunciadas por Husserl en 1917 sobre el ideal humano de Fichte, la Sexta Meditación Cartesiana y el volumen 27 de la *Husserliana* en el que se recogen una serie de conferencias y ensayos —entre ellos los artículos para la revista japonesa *Kaizo [Renovación]* (1922-1923)— correspondientes al periodo que va de 1922 a 1937 y que fueron publicados sólo hasta 1988. La publicación de estos ensayos, conferencias y manuscritos ofreció así una base textual material para desarrollar una interpretación más diferenciada y compleja de la fenomenología de Husserl, distinta a la ofrecida por la lectura convencional. Esta nueva interpretación toma como punto de partida las reflexiones desarrolladas por los asistentes del propio Husserl como Ludwig Landgrebe y Eugen Fink y prosigue con las aportaciones de Aron Gurwitsch, Maurice Merleau-Ponty, Gerd Brand, Bernhard Waldenfels y Klaus Held (a quienes se agregan Antonio Banfi y Enzo Paci en Italia, a Rudolf Bernet en Bélgica, a Dorion Cairns y, más recientemente, Donn Welton en los Estados Unidos.

dos en un sistema objetivo y construido de modo jerárquico que abarca desde los valores sensibles (como lo agradable y lo desagradable) hasta los vinculados a lo sagrado y los profano, pasando por los valores vitales (lo noble y lo común) y los espirituales (correcto-incorrecto, bello-feo, verdadero-falso).

En 1899 Scheler abandonó el judaísmo en el interior del cual había crecido para incorporarse a la fe católica a la que se había aproximado ya durante sus años escolares; así, desde la época de la guerra, empezó a desarrollar una interpretación del catolicismo bajo la perspectiva fenomenológica basada en una idea del amor de corte platónico-agustiniano para dar lugar de ese modo a una visión del catolicismo como una religión abierta al mundo y fundamentada sobre la idea del amor.[7] Su gran obra en el ámbito de la filosofía de la religión apareció en 1921 con el título *Problemas de la religión. Sobre la renovación religiosa.*

Al inicio de los años veinte comienza lo que los estudiosos de Scheler han caracterizado como una nueva fase de su reflexión filosófica caracterizada ahora por el interés en cuestiones de carácter antropológico, sociológico y metafísico. Estas preocupaciones encontrarán su expresión en el ensayo *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) en donde se ofrece un bosquejo inconcluso de una antropología filosófica a partir de una distinción de la psique humana en cuatro estratos que corresponden a otros distintos niveles de desarrollo de la naturaleza orgánica, a saber: el impulso del sentimiento, el instinto, la memoria asociativa y la inteligencia práctica, a los que Scheler opondrá el principio, diametralmente opuesto a ellos, del espíritu, mediante el cual el hombre se distingue y a la vez se separa del contexto de la naturaleza. Es en esta fase de su pensamiento que Scheler comienza a ocuparse también de preguntas centrales sobre la génesis del saber y el conocimiento científicos que

[7] Esta interpretación del catolicismo a partir de una idea del amor de corte platónico-agustiniano ejercerá un gran influjo en el pensamiento iberoamericano (por ejemplo, en Joaquín Xirau, a quien volveré más adelante en este mismo capítulo, al igual que en María Zambrano y Ramón Xirau, de quienes me ocuparé en el *Segundo Excurso* de este mismo libro).

lo llevaron en dirección a lo que posteriormente habría de ser caracterizado como la "sociología del conocimiento". Es así que distinguirá tres formas superiores del saber: el saber de dominación y de eficiencia de las ciencias positivas, el saber de formación a través de la cultura de la filosofía y, finalmente, el saber de salvación ofrecido por las religiones. De acuerdo a Scheler, cada una de estas tres formas superiores del saber responde en último análisis, a distintas clases de motivación, de actos y metas del conocimiento, a distintos tipos de personalidad al igual que a diferentes grupos sociales en la adquisición, difusión y producción del propio saber. Este análisis en el que se contienen a la vez las líneas fundamentales de la sociología del conocimiento al igual que una investigación más detallada de las diversas formas del saber, especialmente de las ciencias positivas, fue presentado por Scheler en la que sería su última gran obra que apareció con el título *Las formas del saber y la sociedad* (1926).

Sin embargo, una de las vertientes más relevantes en el desarrollo y, a la vez, la crítica de la fenomenología de Husserl fue, sin duda, la abierta por el ya mencionado Martin Heidegger (1889-1976). En efecto, en la obra de este filósofo se enlazan en forma productiva líneas y orientaciones filosóficas tan diversas como la hermenéutica desarrollada por el último Wilhelm Dilthey, la fenomenología de Husserl, motivos provenientes de una suerte de pragmatismo en la línea de Scheler aunados a una recepción y singular interpretación de Aristóteles lo mismo que de la dialéctica de la existencia desarrollada por Kierkegaard, todo ello en el marco de una propuesta que apunta a una crítica radical de la filosofía de la subjetividad y de la representación. Esta propuesta ejerció un poderoso influjo a lo largo de la filosofía del siglo xx: en el existencialismo y la antropología fenomenológica —Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty—, lo mismo que en la hermenéutica —Hans-Georg Gadamer— y continuó con persistencia en la formación de una generación de pensadores que son figuras centrales en la filosofía alemana: Karl-Otto Apel, Michael Theunissen, Ernst Tugendhat o Jürgen Habermas. Asimismo, el desplazamiento posterior de Heidegger en dirección de una crítica de la metafísica y de la razón re-

aparece posteriormente en las reflexiones como las de Michel Foucault, Jean François Lyotard o Jacques Derrida. Existe también hoy en día un renacimiento del interés por Martin Heidegger en ciertos sectores académicos del mundo anglosajón,[8] especialmente en aquellos próximos al neopragmatismo desarrollado por Richard Rorty y, más recientemente, por Robert Brandom.[9] Asimismo, no puede negarse el poderosos influjo de la obra de Heidegger en la filosofía italiana —Niccola Abbagnano y Enzo Paci— y, por supuesto, en la iberoamericana, especialmente en el círculo en torno a José Ortega y Gasset y a sus discípulos Xavier Zubiri y José Gaos.

Fue ante todo a través de *Ser y tiempo* (1927) que el pensamiento de Martin Heidegger ejerció una influencia decisiva no solamente en Europa sino también en Hispanoamérica, especialmente en México. Ya desde el prólogo a este libro Heidegger expresa la necesidad de replantear de nuevo la pregunta central de la filosofía que es para él la pregunta por el sentido del ser. En efecto, ahí Heidegger señala en forma inequívoca que la comprensión del ser sólo se puede dar en el interior de una interpretación del tiempo como su horizonte de posibilidad. Con ello se delimita ya el objetivo central de *Ser y tiempo* (1927). Así, ya desde el primer parágrafo de esta obra aparece una de las tesis centrales que se encuentran a la base de la reflexión de Heidegger, a saber: la idea de que la pregunta por el ser ha caído en el olvido. Y por eso ella tiene que volver a ser planteada. Sin embargo, para poder responder esta pregunta por el sentido del ser es preciso plantear antes la pregunta de cuál es el ente particular a partir del cual puede ser leído y descifrado del

[8] Véase especialmente los minuciosos trabajos de investigadores como Theodore Kisiel: Kisiel, 1993 y Kisiel y Van Buren, 1994.

[9] En forma similar a Dewey y a Wittgenstein, Heidegger estaba convencido, según Rorty, de que las investigaciones sobre los fundamentos del conocimiento, del lenguaje, de la moralidad o de las sociedad no son sino tentativas por considerar ahistóricamente, por eternizar un determinado juego lingüístico (Wittgenstein), una cierta práctica social (Dewey) o una peculiar autoimagen contemporánea (Heidegger) que escapaban al contexto suministrado por las prácticas sociales para instalarse en una suerte de confort metafísico (Véase Rorty, 1979 y Brandom, 1997. También: Mulhall, 1996).

sentido del ser. Esto es, cuál es el ente particular de entre todos los entes que existen a partir del cual se puede comenzar a delinear la apertura del ser y de su comprensión (Véase Heidegger, 1927, §2). Es aquí que Heidegger destaca a un ente en particular que es aquel cuyo modo de ser y estar en el mundo consiste entre otras cosas en preguntar, en particular en poderse plantear la pregunta por el ser, porque esa pregunta es central para la comprensión de ese ente. A este ente particular que tiene entre otras posibilidades la de preguntarse por el ser Heidegger lo denomina *Dasein (ser/estar-ahí)* Heidegger anota inmediatamente a continuación que el *Dasein* es ese ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene, además de la posibilidad de preguntarse por lo que él es, la otras posibilidades como las de conocer, actuar, sentir, etc. (Heidegger, 1927: §6). La pregunta por el ser, que es el objetivo principal de la que Heidegger denomina "ontología fundamental", tiene que ser respondida entonces a través de la vía de un esclarecimiento de las estructuras y el tipo de comprensión que caracteriza a ese ente particular, esto es, el *Dasein*, que es quien se plantea la pregunta por el ser, y el análisis de este ente particular que es el *Dasein* es el objetivo principal de la *Analítica existencial del Dasein*. La ontología fundamental se desarrolla así por el camino de una *Analítica existencial del Dasein*.

Heidegger señala de este modo que la comprensión del *Dasein* no puede ser una comprensión como la que se tiene de una cosa entre otras en el mundo. Su comprensión, dirá Heidegger, no puede ser entonces de carácter *categorial* porque las categorías (piénsese, por ejemplo, en Aristóteles o en Kant) están destinadas a la comprensión y al conocimiento de los objetos existentes en el mundo. Sin embargo, Heidegger insiste en que el *Dasein* no es ni puede ser considerado en modo alguno un objeto entre otros y por tanto no puede ser comprendido por medio de las categorías, sino que tiene que ser comprendido a partir de lo que él llama *Existenciales* (en la traducción de *Ser y tiempo* de Rivera) o *Existenciarios* (en la traducción que Gaos hizo de esa misma obra) (en alemán: *Existenzialen*). El *Dasein*, pues, no es un *qué* al modo de un objeto entre otros

en el mundo; él se define más bien por lo que Heidegger llama *existencia* (Heidegger, 1927, §4). El *Dasein* se comprende a sí mismo, dirá Heidegger, siempre desde el horizonte de su existencia, desde un horizonte abierto de posibilidades que le permiten a él o bien ser o bien no ser. De lo que se trata, pues, es de desarrollar una comprensión *existencial* del *Dasein* y no un conocimiento *objetivo* de él (Heidegger, 1927 §4). Esa comprensión *existencial* del *Dasein* lo muestra a este ante todo como un *ser-en-el-mundo*. Es en ese sentido que Heidegger comienza a subrayar el papel que tiene la comprensión del *Dasein* desde el horizonte de la cotidianeidad, la importancia que reviste el tiempo como horizonte de la comprensión del *Dasein*, la necesidad de una destrucción de la metafísica tradicional a partir de una suerte de retorno a su momento fundacional en las experiencias originarias de la ontología griega antigua, la necesidad de mostrar los límites y la crítica de la filosofía tradicional, etc. (Véase Heidegger, 1927, §5-6). En el centro de la reflexión de Heidegger no se encontrará entonces la conciencia pura —como, según él, había sido el caso en Descartes, en Kant o en Husserl—, sino la existencia humana concreta, en relación con les demás y situada siempre dentro del mundo. Es en este sentido que se subraya el trazo fundamental del *Dasein* a partir del *ser/estar-en-el-mundo*. Es en el horizonte de este *ser/estar-en-el-mundo* que el *Dasein* mantiene una relación práctica con los útiles, con los demás y consigo mismo. No hay pues, de acuerdo a esto, una relación del *Dasein* con el mundo a la manera de una relación sujeto-objeto, pues él se encuentra constitutivamente y desde el principio enlazado, inserto en el mundo en una relación práctica con él, con los demás y consigo mismo, no con algo separado o radicalmente opuesto a él con el que tendría que descubrir su identidad a través de una reflexión que lo llevará a encontrase a sí mismo en lo otro de sí. Sin embargo, es en esta relación con el mundo, con los demás y consigo mismo que el *Dasein* puede o bien devenir propiamente sí-mismo, o bien perderse a sí mismo en la relación cotidiana con los otros. Es aquí donde Heidegger introduce una crítica a la modernidad caracterizada por la *impropiedad (Uneigentlichkeit)* y el dominio del *Man* (el

dominio impersonal del *se*, del *uno* anónimo) (véase Heidegger, 1927, §25-27 y §35-38).

Hacia el año de 1930, en el marco de un contexto filosófico y político especialmente complejo,[10] Heidegger comenzó con una reformulación radical de su filosofía y un distanciamiento del análisis ofrecido anteriormente en *Ser y tiempo*. Este desplazamiento en el pensamiento de Heidegger se empieza a observar en forma clara en su conferencia *De la esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1930)) (que constituye, para muchos intérpretes, el punto de transición entre el Heidegger de *Ser y tiempo* y la filosofía tardía de este pensador. Puede citarse a este respecto también la conferencia *La doctrina de Platón sobre la verdad (Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932)) (ambas conferencias fueron publicadas en 1942-1943 aunque se impartieron en los años 1930-1932). Así, en *De la esencia de la verdad*, el problema de la verdad se desplaza en relación al modo en que había sido tratada

[10] Sobre el contexto histórico y político tiene que pensarse aquí en el vínculo controversialmente discutido de Heidegger con el nacionalsocialismo. Es en este periodo que se entrecruzan la reflexión filosófica con la biografía personal, especialmente la biografía política de Martin Heidegger. En efecto, ha sido en este contexto que tuvo lugar la controvertida vinculación Heidegger con el nacionalsocialismo que ha dado lugar a intensas y apasionadas discusiones desde los años treinta del siglo pasado hasta el día de hoy. Las interpretaciones en torno a ello abarcan, como se sabe, un amplio espectro. Especialmente desde la publicación de los libros de Guido Schneeberger (1962), Alexander Schwann (1965), Víctor Farías (1987) y Hugo Ott (1988), este tema se ha convertido en objeto de innumerables y apasionadas discusiones. Más fundamentadas filosóficamente parecen las consideraciones de Jacques Derrida quien apunta que ahí donde el filósofo intenta someter en forma explícita el pensamiento a un contexto político —como ocurre en el discurso del rectorado— se asiste a una recaída por detrás de la propia ontología fundamental (véase Jacques Derrida, 1990 y 1987, ambos Derrida, 1994. Véase también Derrida, 1987a) en el marco de lo que algunos como Pierre Bourdieu han denominado una "revolución conservadora en la filosofía" que pone en escena por vez primera en el ámbito filosófico el instrumental suministrado por la *Zivilisationskritik* alemana de los años veinte a la democracia, al liberalismo y a la modernidad en su conjunto (Bourdieu, 1988). Esta discusión ha sido revitalizada tras la publicación de los *Schwarze Hefte (Cuadernos negros)*, los diarios que Heidegger llevó desde 1931 hasta 1975 y que han sido publicados en alemán solamente a partir de 2014.

en *Ser y tiempo*. En efecto, en *Ser y tiempo* Heidegger subrayaba que la verdad tiene lugar solamente en la medida en que existe el *Dasein* (Heidegger, 1927 §44, incisos *b* y *c*). Heidegger sostendrá ahora, en oposición a un concepto *existencial* de la verdad, que el *Dasein* no puede ser más considerado como el lugar primario de emergencia de la verdad, sino que es más bien la verdad como una apertura, como aquello que se revela en el horizonte de una tensión entre el ocultamiento y el desocultamiento del ser (es en este sentido que Heidegger comprende el término griego *aletheia: ἀλήθεια)* que delinea a la vez el lugar en el interior del cual se encuentra el propio *Dasein*. La verdad queda así indisolublemente entrelazada con el ser en una tensión entre el ocultamiento y el desocultamiento solamente en el interior del cual puede comprenderse el *Dasein* a sí mismo. La pregunta por el ser desplaza con ello la función central del *Dasein* que caracterizaba a *Ser y tiempo* en dirección a una comprensión del ser como un acontecer de verdad, desplazamiento que caracterizará a la filosofía tardía de Martin Heidegger. Es desde esa perspectiva que Heidegger radicaliza su lectura de la filosofía y, en general, de la tradición occidentales. Así, en la conferencia ya mencionada *La doctrina de Platón sobre la verdad*, Heidegger cree ver en la famosa metáfora de la caverna que aparece en el Libro VII de la *República*, un giro en virtud del cual la verdad pierde el trazo fundamental que hasta entonces la había comprendido como un acontecer de desocultamiento para someterse en lo sucesivo bajo el yugo de la ἰδέα (idea) y convertirse de ese modo en mera correspondencia de la proposición con la realidad. Con ello se colocaría la base, según Heidegger, para la conversión y transformación del pensar sobre el ser en metafísica (Heidegger, *La doctrina de Platón sobre la verdad*: 48 y subsiguientes) a la vez que el fundamento para convertir al sujeto en el punto central de referencia entre todos los entes existentes en el mundo. Es aquí entonces que comienza a aparecer una reflexión crítica de Heidegger en torno a la metafísica occidental, a la noción de sujeto, a la técnica, etcétera.

En el curso de este giro al que Heidegger denomina *Kehre (giro, viraje)* el arte comenzará a asumir un papel fundamental. Ello se

puede observar en el sugerente ensayo *El origen de la obra de arte (Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936)) Es en el arte, y no en la filosofía y, en general, no en el orden del concepto, en donde se despliega ese acontecer de verdad al que se orientaba el pensar originario sobre el ser que habría terminado por desaparecer en el decurso de la metafísica occidental. Es aquí donde se empieza a delinear una confrontación de gran calado con los grandes exponentes de la metafísica occidental desde sus orígenes hasta su culminación con Friedrich Nietzsche que es también, a la vez, el punto culminante en el proceso del olvido del ser. Es aquí también donde se empieza a delinear el papel central de la poesía en el pensamiento del Heidegger tardío, en especial de la poesía de Friedrich Hölderlin, en cuya poesía Heidegger creía ver anticipado una suerte de giro y, a la vez ,un retorno, en dirección a la verdad del ser. Es aquí donde empieza, además, una reapropiación de los filósofos presocráticos como Anaximandro, Parménides y Heráclito, quienes, en opinión de Heidegger, aún no habían pasado el umbral que se encuentra en el origen de la disociación entre el pensar del ser, por un lado, y el olvido del ser, por el otro. A este respecto puede pensarse en sus recopilaciones de ensayos y conferencias como *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968)), *Caminos del bosque (Holzwege* [1950]). Heidegger mismo buscó dar cuenta de este giro en su pensamiento tanto en el "Postfacio" (1943) al igual que en la "Introducción" (1949) a su ensayo ¿Qué es metafísica? *(Was ist Metaphysik* (1929), al igual que en su carta Sobre el humanismo *(Brief über den Humanismus* (1947)). Son también relevadoras en este mismo sentido sus reflexiones sobre el problema de la técnica (especialmente *La pregunta por la técnica (Die Frage nach der Technik* (1953)) y *Die Kehre* (1949) que aparecen publicados en *La técnica y la Kehre (Die Technik und die Kehre* (1953)) y en *La proposición del fundamento (Der Satz vom Grund* (1955-1956)) al igual que en torno a la oposición entre la filosofía y la ciencia y la crítica a la metafísica occidental (se puede ver a este respecto *¿Qué significa pensar? (Was heißt Denken* (1951-1952)) y los trabajos reunidos en *Ensayos y conferencias (Vorträge und Aufsätze* (1936-1953)) al igual que la pre-

gunta, central para el Heidegger tardío, en torno al lenguaje (véase *De camino al habla (Unterwegs zur Sprache* (1959)).

* * *

Fue fuera de Alemania, específicamente en Francia, donde la fenomenología tuvo una importante recepción que irradió hacia América Latina en general y hacia México en particular. Dos autores son a este respecto centrales: Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. En 1932 apareció en Francia un libro de Jean Wahl con el título *Hacia lo concreto* (1932) y podría decirse que fue precisamente en este giro hacia lo concreto que filósofos franceses como Sartre y Merleau-Ponty se dirigieron hacia Husserl y Heidegger, por un lado, y, en el caso de Sartre, hacia Hegel, por el otro. La mirada de ambos se dirigirá de este modo hacia el sujeto en su concreción, en sus relaciones con el mundo, lo cual quería decir, por ejemplo, atender a la existencia *corporal*, reflexionar sobre la existencia de los *otros*, comprender a la existencia como una existencia *comprometida* tanto con el mundo como con los demás y con la historia. La recepción francesa de la fenomenología era también, al mismo tiempo, una discusión, reflexión y crítica de la propia tradición filosófica francesa que remite en último análisis a René Descartes. En efecto, en la interpretación habitual que se tenía del autor del *Discurso del método*, la filosofía parecía orientada a la búsqueda de un fundamento seguro para el conocimiento, fundamento que estaría dado por el hecho de que el sujeto que conoce tiene una certeza de sí mismo en la medida en que se aprehende como un ser que duda y que, en ese dudar, se aprehende como un ente que piensa. El punto de apoyo está dado así por un acto reflexivo, un acto de pensamiento por el que el sujeto se dirige hacia sí mismo. Esta reflexión sobre sí mismo se da de modo inmediato y posibilita el acceso al sujeto como tal y la comprensión de sus relaciones con los otros y con el mundo. Esa tradición, expresada aquí de forma muy simplificada, de corte cartesiano fue proseguida en el ámbito francés por el neokantianismo de finales del siglo XIX, y hasta los años treinta del siglo XX, por autores

como Léon Brunschvicg (1869-1944), una de las figuras centrales de la filosofía académica en Francia en el primer tercio del siglo xx. El neokantianismo aparecía así en Francia como una reedición y reformulación de un programa de corte cartesiano. Fue en los años treinta que empezó a desarrollarse una crítica al programa neokantiano y, con él, a la filosofía cartesiana en Francia. Se colocaron así en el centro su racionalismo abstracto, el papel central asignado a un sujeto disociado del mundo, su falta de sentido para la historia, etc., y fue precisamente en el interior de esta atmósfera de crítica que se desarrollaron las filosofías de Jean-Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty. En ellas se buscaba subrayar la importancia de la relación indisoluble del sujeto, de la conciencia, con y en el mundo, con la corporalidad, con los otros y con la historia.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) realizó una estancia en Berlín en el año de 1933 para estudiar el pensamiento de Husserl, Heidegger, Scheler y Jaspers. El resultado de este estudio fue expuesto en *El ser y la nada* que puede ser entendido en cierto sentido como una variante "existencialista" de la fenomenología en cuyo centro se encuentra la comprensión de la conciencia y existencia humanas como negatividad y como libertad. Maurice Merleau-Ponty (1908-1951), por su parte, fue uno de los primeros visitantes del archivo Husserl que se había establecido en Lovaina en el año de 1939. En el caso de Sartre destaca especialmente el gran influjo ejercido por *El ser y la nada* (1943), obra que puede ser considerada como resultado de una recepción y prosecución de la temática de Heidegger y a la vez como una discusión con él. Al mismo tiempo, sin embargo, esta obra recoge, no sólo en su lenguaje, elementos provenientes de la dialéctica de Hegel que permitieron modificar tanto la comprensión de la fenomenología en general y de Heidegger en particular, como la del propio Hegel. En efecto, ya el subtítulo de esta obra remite a Heidegger: *Ensayo de ontología fenomenológica*. Esta ontología la basa Sartre sobre una distinción fundamental entre el *en-sí*, por un lado, y el *para-sí*, por el otro. El *en-sí* comprende a todo lo existente que es distinto de la conciencia; el *para-sí*, por el contrario, remite a aquello que Heidegger designara con el término *Dasein*.

Sin embargo, a diferencia de Heidegger, la pregunta en torno al ser no ocupa un lugar tan prominente en la filosofía de Sartre; fue más bien la Analítica del *Dasein* de Heidegger la que desempeñó el papel central en el pensamiento de Sartre. El análisis del *ser-para-sí* lo concibe Sartre como la aportación decisiva a la ontología ya que este *ser-para-sí* no es sino el modo de ser del hombre. El *ser-en-sí* que se opone al *ser-para-sí* está caracterizado por su parte, según Sartre, por la relación de identidad. Con la determinación del *ser-para-sí*, por su parte, Sartre quiere, por un lado, delimitar con claridad un ámbito determinado del ser que corresponde al ser de los seres humanos que somos en cada caso nosotros y, al mismo tiempo, exponer y analizar cómo es que debe ser pensada la existencia humana, la existencia que somos en cada caso nosotros y que en la tradición cartesiana se ha sido caracterizada siempre como la de un ser dotado de conciencia de sí mismo. El *ser-para-sí*, y en este punto Sartre se sirve de Hegel, aparece en Sartre más bien como negatividad, como posibilidad de transformar la relación con el ser y, en ese sentido, como libertad. Esta negatividad, esta libertad, aparecen como la esencia de los seres humanos. Así, de acuerdo a Sartre, la esencia del ser humano se define desde y por su existencia y esta es comprendida ante todo como libertad. De este modo, si queremos comprender en forma adecuada la esencia de los seres humanos tendremos que aprehenderla analizando el modo en que los seres humanos existen en el mundo, pues sólo a través de este existir en el mundo es que el hombre se convierte en hombre (véase Sartre, 1943, parte IV, capítulo I).[11]

La variante de la fenomenología representada por Maurice Merleau-Ponty, por su parte, se centrará sobre todo en el cuerpo como el centro de la experiencia y constitución del mundo. Así, sobre la base de los análisis avanzados por Edmund Husserl, Merleau-Ponty desarrollará una fenomenología de la percepción (tal es el título de su obra central: *Fenomenología de la percepción*, 1945). De

[11] Un filósofo mexicano ha publicado un libro entero dedicado a Sartre: Martínez Contreras, 1980.

este modo, ya desde el prólogo a esta obra, Merleau-Ponty señala que la verdad no reside en la interioridad del hombre; para él no hay no hay algo así como el hombre interior sino que, más bien, el hombre está siempre ya en la exterioridad del mundo y tiene la experiencia de sí mismo solamente dentro del mundo, jamás disociado de este. El análisis de Merleau-Ponty se dirige así críticamente en contra tanto de san Agustín como de Descartes. Sin embargo, su crítica se dirige también, en último análisis. También en contra de Husserl, quien, según Merleau-Ponty, había asignado un papel central a la subjetividad en la fenomenología. En efecto, de acuerdo a Merleau-Ponty, Husserl remite el mundo a la subjetividad considerando a esta como una posición absoluta con respecto a aquel. La subjetividad pura a la que Husserl remite es así una heredera del cartesianismo y de sus pretensiones de una fundamentación absoluta del conocimiento y de la acción a partir del recurso al sujeto. La fenomenología de Husserl aparece así a los ojos de Merleau-Ponty como una suerte de "neocartesianismo". En contra de él, Merleau-Ponty subrayará que el sujeto se encuentra ya siempre en el mundo antes de poder poseer incluso una conciencia de sí mismo. El sujeto se aprehende y adviene a sí mismo sólo en, por y a través de sus relaciones con el mundo. El sujeto, dirá así Merleau-Ponty, se encuentra ya siempre en el mundo *(être-au-monde)*. Es justamente en este enlace indisoluble entre el sujeto y el mundo donde Merleau-Ponty localiza el sentido del lema de la fenomenología "a las cosas mismas". Es aquí a la vez que Merleau-Ponty le asignará un papel central a la percepción, pues es en la percepción que el mundo muestra su significado fundamental como "mundo de la vida", como mundo en el que vivimos y nos encontramos por principio, ya antes incluso de adquirir conciencia de él y de nosotros mismos. La percepción así comprendida no es en modo alguno una recepción pasiva de impresiones o una mera intuición teórica. Ella pertenece más bien a nosotros tanto como nuestra facultad de movernos en un mundo de sonidos, de formas, colores, olores, etc. y de orientarnos y de actuar también dentro de él. Es también aquí donde se advierte y comprende en forma cabal el papel que Mer-

leau-Ponty le asigna al "cuerpo propio". En efecto, para poder determinar mi posición en relación con un objeto —por ejemplo, una mesa o una silla— este objeto tiene que estar dado en primer lugar para mi propio cuerpo. Ello significa a la vez que mi cuerpo no es un objeto ni un ente entre otros que tendría una existencia pretendidamente "en sí". Por el contrario, mi cuerpo tiene un mundo; él no está en el espacio como otros objetos lo están, sino que habita al espacio y al tiempo. Así, antes de que nosotros podamos representarnos al espacio y al tiempo y convertirlos en objeto de la geometría o de la aritmética, tenemos que habitarlos y tienen que sernos dados justamente a través de nuestra corporalidad. Es, pues, mediante el cuerpo que se va delimitando para nosotros el mundo circundante; percibimos el mundo con el cuerpo y estamos en el mundo a través de nuestro cuerpo, de un cuerpo que no es ni mera objetividad ni tampoco subjetividad pura. Este cuerpo es también expresión, expresión que no remite a una interioridad psíquica ni tampoco a una subjetividad pura y que se advierte en el discurso, en la mímica, en los movimientos de otros cuerpos y de otros seres humanos que tienen para nosotros de este modo un sentido.[12]

Hechos estos señalamientos podemos dirigir ahora nuestra mirada a la fenomenología en México, pues ella, en mayor o menor medida, se formó en el marco de la recepción, desarrollo e innovación a partir de las reflexiones de los pensadores arriba expuestos.[13]

La fenomenología en México

La recepción, desarrollo y crítica de la fenomenología en México tuvo lugar en dos grandes vertientes. La primera de ellas remite a cuatro filósofos mexicanos, a saber: Adalberto García de Men-

[12] Dos filósofos mexicanos han dedicado sugerentes estudios al pensamiento de Merleau-Ponty: Ramírez, 1994 y Boburg,1996.

[13] Me refiero más adelante a otro importante filósofo que desarrollo su pensamiento en el marco de una recepción y crítica tanto de la filosofía de Husserl como de la de Heidegger: Emmanuel Levinas (véase *infra*, capítulo VI, p. 423 de este libro).

doza, Antonio Caso,[14] Eduardo García Máynez y Samuel Ramos. La segunda, por su parte, conduce a aquel brillante grupo de filósofos españoles "transterrados", especialmente a Joaquín Xirau, Eduardo Nicol y José Gaos.[15] Pasaré ahora a dirigirme a cada una de estas dos líneas de reflexión.

4.1. Los fenomenólogos mexicanos[16]

Herbert Spiegelberg, uno de los grandes estudiosos de la historia de la fenomenología, señala que el origen de la fenomenología en México puede ser remitido una monografía de Antonio Caso y a la obra de Adalberto García de Mendoza. Esta afirmación requiere, sin embargo, de matices y para hacerlos es preciso dedicarse con un poco de mayor detalle a la obra e influjo tanto de García de Mendoza como de Caso en el campo de la fenomenología.

Adalberto García de Mendoza (1901-1965) realizó su magisterio tanto en la Escuela Nacional Preparatoria como en la Facultad de Filosofía y Letras (1927 y 1933) después de haber vivido en Alemania durante siete años, esto lo ha llevado a ser considerado como "el padre del neokantismo mexicano" y "el primer animador de la filosofía alemana contemporánea en nuestra Universidad" (Hernández Luna, 1948: 310 y 305) y, para algunos, el "padre de la fenomenología mexicana" por haber sido, en sus propias palabras, "el primero en México que expusiera tan avanzadas doctrinas y en especial en la Universidad Nac. Autónoma" (García de Mendoza, 1938: 21 nota).

[14] H. Spiegelberg, un estudioso de la historia de la fenomenología, señala la base de la fenomenología mexicana se encuentra en Antonio Caso y Adalberto García de Mendoza; véase Spiegelberg, 1982: 660.

[15] Para la recepción de la fenomenología en México, véase el cuidadoso trabajo de Zirión (2003). En lo que a continuación sigue retomo sus investigaciones sobre este tema.

[16] En este apartado me baso en buena medida en las investigaciones realizadas por Antonio Zirión cuyas investigaciones sobre la recepción y desarrollo de la fenomenología en México son imprescindibles: Zirión, 2003.

No obstante, como ya lo ha anotado Fernando Salmerón, infelizmente sus obras "no tuvieron ninguna" repercusión (véase Salmerón, 1978: 237)[17] y permiten sospechar que, por lo menos en lo que respecta a la fenomenología, la influencia y la labor de promoción y animación de García de Mendoza fueron más bien escasas.

Aunque García de Mendoza fue, como ya se ha dicho, un discípulo de Antonio Caso, sin embargo, según nos indica de nuevo Salmerón, "al parecer... debe poco a Caso y la casi totalidad de su formación filosófica viene de sus estudios en Alemania" (Salmerón, 1978: 237). Como se ha comentado, Hernández Luna señaló que García de Mendoza hizo una estancia de siete años en Alemania.[18] En 1928 García de Mendoza publicó su tesis de licenciatura con el título *El ontologismo en la epistemología* en la que aborda cuatro fases de formación de lo que él denomina "ontologismo", en la última de las cuales se mencionan a Max Scheler y, sorprendentemente, a Otto Weininger. García de Mendoza remite ahí a un estudio que no ha podido ser encontrado por los estudiosos con el título *La Escuela de la "Ciencia de las Esencias" de Scheler, Husserl, Lipps, Reinach, Lessing y Weininger*, en el que se considera a la "Escuela fenomenológica de Husserl [como una]...que trata de establecer la íntima relación de la intuición con el concepto".[19] Cuatro años más tarde, García de Mendoza publica los dos primeros volúmenes de una *Lógica* (1932) proyectada en tres tomos y redactada con un propósito acaso más bien didáctico para la enseñanza en el bachillerato en la que su autor se proponía reformular a enseñanza de la lógica —y la propia disciplina— "aprovechando las brillantísimas contribuciones que la fenomenología ha aportado a la teoría del conocimiento en estos últimos años".[20] A pesar de su título, esta obra no

[17] Llama la atención a este respecto el que Gaos mismo reconociera no haber oído hablar de García de Mendoza "hasta el artículo de Luna" (véase Gaos, 1996: 235). Sobre García de Mendoza, véase Escalante, 2016.

[18] Véase el capítulo III, p. 130 de este libro.

[19] Véase García de Mendoza, 1928b: 46

[20] Véase García de Mendoza, 1932a: 152. Adalberto García de Mendoza: *Lógica* - t. I: Introducción - *Significaciones* y *Lógica* - t. II: Esencias - Juicio — Concepto (1932).

se comprende en sentido estricto como una obra solamente de lógica, sino más bien como una suerte de introducción a la filosofía en general y a la fenomenología en particular. Así, en ella aparecen mencionados Edmund Husserl y Max Scheler e incluso el propio Martin Heidegger, ofreciendo incluso una periodización de la fenomenología en tres fases, a saber: la primera asociada a Edmund Husserl; la segunda, vinculada a Max Scheler y, finalmente, la tercera enlazada al nombre de Martin Heidegger.

Por lo que se refiere al planteamiento general de esta obra, en ella la lógica se comprende en su relación con la teoría del conocimiento en particular y con la Filosofía en general; de este modo, se trata de analizar, las significaciones, las categorías y los juicios para, finalmente, determinar la relación de la lógica con la teoría del conocimiento (García de Mendoza, 1932a: 152-153). Aunque debe ser resaltada la crítica al psicologismo que García de Mendoza busca ofrecer aquí, es preciso señalar la generalidad de sus análisis y la imprecisión en su exposición de la fenomenología, aunque, como lo recuerda Zirión, se muestre en este libro un conocimiento de obras centrales de la última década de la vida de Husserl. Así, García de Mendoza señala, por ejemplo, lo siguiente:

> La fenomenología, en las últimas obras de Husserl *(Formale und Transzendentale Logik)*, se reduce a la descripción de la Conciencia Pura, de sus actos intencionales, del Yo Puro y de las funciones de la constitución trascendental del objeto de quien dependen. En el centro de la nueva concepción de la fenomenología, está la Lógica de la Filosofía, que no es otra cosa que la fenomenología de la conciencia, que es el único ser absolutamente indubitable. Los actos del conocimiento proceden del Yo Puro, y su naturaleza es de ser actos intencionales sintéticos. Esto nos conduce a la visión metafísica de Husserl, que considera el Yo Puro como lo concreto y absolutamente real, es decir, que establece un nuevo Idealismo metafísico.[21]

[21] García de Mendoza 1932a: 45.

Un estudio y recepción más serios de la fenomenología puede ser encontrado sin duda en la obra de Antonio Caso (1883-1946), a quien ya nos hemos referido anteriormente.[22] Como ya lo ha señalado José Gaos con razón, Caso poseía ya una concepción filosófica más o menos estructurada en el momento en que entró en contacto con la fenomenología[23] y quizá sea por ello que su interpretación de esta no puede ser considerada como neutra, sino realizada desde la perspectiva del propio Caso por lo que su exposición de Husserl, por ejemplo, "revela[...], así, más del pensamiento de Caso que de los autores que presenta".[24]

Sin embargo, es claro que 1934 puede ser considerado una suerte de año axial en la recepción que Caso hizo de la fenomenología. En efecto, en ese año Caso publicó sus dos obras con mayor proximidad a la tradición fenomenológica, a saber: *El acto ideatorio (Las esencias y los valores)* y *La filosofía de Husserl*. En la primera de ellas Caso ofrece algunas exposiciones de ciertas partes de las *Investigaciones lógicas* y, en la segunda, de las *Meditaciones cartesianas*. En esta última Caso ofrece, además, una traducción al español de algunas partes de las *Meditaciones cartesianas* que habían aparecido en francés apenas tres años antes, en 1931.[25] Más tarde, ambas publicaciones serían reunidas en un solo libro con el título *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl* (1946) agregando dos textos nuevos: "La evolución de la fenomenología" y "Husserl y la filosofía inglesa".[26]

El "sistema de Husserl" se le presenta a Caso compuesto por varios elementos, a saber: el principio de la intuición, el ideal de una ciencia perfecta, el de la aspiración a ser una filosofía sin supuestos,

[22] Véase capítulos II y III, pp. 56 y 130, respectivamente, de este libro.

[23] Véanse Gaos 1996: 111

[24] Villoro, 1972: IX. Véase también Salmerón, 1963; Krauze de Kolteniuk, 1985 y Hernández Prado, 1994.

[25] Caso toma como base La versión francesa de esta obra, la única disponible en ese momento. La versión de Gaos publicada en 1942 tomará como base la edición alemana.

[26] Véase el volumen VII de las *Obras completas* (Caso, 1972b: 225) donde se añaden artículos periodísticos próximos a estos temas.

la intuición del *ego cogitans*, la diferenciación entre lo trascendental y lo trascendente, el acto intencional, la *epojé*, la trascendencia inmanente, etc.[27] Husserl aparece así para Caso como alguien que dirige su reflexión hacia el propio sujeto que conoce tal y como —según Caso— lo habían hecho ya Sócrates, Descartes, Kant (Caso, 1972b: 73), como "un cartesiano de nuestro tiempo" cuyo énfasis en la "intuición" lo acercaría, según piensa Caso, a Henri Bergson.[28] Debe señalarse en este sentido que el modo en que Caso lee e interpreta a Husserl aparece mediado por la filosofía de Bergson. Es de este modo que apuntará que tanto Husserl como Bergson "sitúan en una verdad de intuición el fundamento de la filosofía".[29] No obstante, como ya lo ha señalado con razón Luis Villoro a este respecto:

> La intuición se presentaba en Husserl como una operación cognoscitiva racional; estaba siempre ligada a la conceptuación (al "sentido") y consistía en un acto por el cual las significaciones llegaban a su plena clarificación racional. Husserl reprochaba a Kant su tendencia a separar intuición y entendimiento como si fueran distintas facultades, y no concebía la primera sin el acto racional de "dar sentido". Caso, en cambio, ve la intuición a una luz diferente. No la presenta tanto como una función de clarificación racional, sino como una fuente de conocimiento distinta, aunque complementaria, de la razón.[30]

El desenvolvimiento de la fenomenología es comprendido por Caso, pues, a partir de un proceso que conduce de Husserl a Scheler y de este a Heidegger: "Husserl podría ser nombrado, el filósofo de la 'esencia' o de las 'esencias', Max Scheler, el filósofo de los 'valores', y Heidegger el de la 'existencia'".[31] Parece claro que la fenomeno-

[27] Véase Caso, 1972b: 44.
[28] *Idem.*
[29] *Idem.*
[30] Villoro, 1972: xv.
[31] Caso 1972b: 79-80. Véase "Martin Heidegger", donde Caso escribe: "La dirección de la fenomenología en su desarrollo contemporáneo, después de los

logía le ofreció más bien un apoyo en la crítica al empirismo y al positivismo en el marco de una propuesta filosófica espiritualista y humanista preocupada por las preguntas en torno a los valores y al sentido, crítica que él había venido desarrollando desde antes de entrar en contacto con el pensamiento de Husserl. Es preciso por ello señalar que el conocimiento que tenía Caso de la fenomenología y, específicamente de la obra de Edmund Husserl, había sido adquirido mediante fuentes secundarias. Su conocimiento directo de las obras del propio Husserl se restringía a las dos obras de Husserl ya mencionadas —a saber: las *Investigaciones lógicas y las Meditaciones cartesianas*—[32] y a las traducciones publicadas por la *Revista de Occidente*.[33] No obstante, su aproximación a la fenomenología marcó en forma decisiva a pensadores formados bajo su magisterio, especialmente a Eduardo García Máynez[34] y a Samuel Ramos.[35]

grandes nombres de Husserl y Max Scheler, anota el de Martin Heidegger" (Caso, 1972b: 175).

[32] Como lo ha señalado Antonio Zirión, es preciso no olvidar que la traducción de Gaos del Libro Primero de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* no apareció sino hasta 1949, esto es, tres años después de la muerte de Caso. Las traducciones de *La filosofía como ciencia estricta* y de *La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* verán la luz hasta los años cincuenta en Argentina (véase Zirión, 2003: 51 y ss.).

[33] Pueden mencionarse a este respecto: *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica* de Otto Gründler (Gründler, 1926) y *El idealismo fenomenológico de Husserl* de Teodoro Celms (Celms, 1931) así como el ensayo "La situación presente de la fenomenología" de Arnold Metzger (Metzger, 1929: 178-209) al igual que los trabajos de Emmanuel Levinas y de Georges Gurvitch publicados en los años treinta (pienso, por ejemplo, en Emmanuel Levinas: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930 y en Georges Gurvitch: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, 1930). Vuelvo sobre la importancia de la *Revista de Occidente* más adelante en este mismo capítulo.

[34] Puede citarse a este respecto a uno en particular: Eduardo García Máynez, quien estudió derecho y filosofía en la UNAM asistiendo a los cursos de Antonio Caso. Posteriormente estudió en Berlín con Nicolai Hartmann y en Viena con Alfred Verdross. García Máynez llego a ser director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y del Instituto de Investigaciones Filosóficas, en cuya fundación participó activamente. Vuelvo a García Máynez más adelante, en el capítulo x, p. 714 de este libro.

[35] Vuelvo a Ramos con mayor detenimiento más adelante, en el capítulo v, p. 279 de este libro.

Al lado de Caso hubo otro influyente pensador mexicano que se aproximó a la fenomenología, aunque esta vez en forma indiferenciada y desde prejuicios que le dificultaron una adecuada comprensión de esta vertiente filosófica. Me refiero a José Vasconcelos. En efecto, José Vasconcelos (1882-1959) mantuvo hacia la fenomenología una "hostilidad encarnizada" (Gaos) dictada por prejuicios insostenibles. Vasconcelos rechazó así los análisis ofrecidos por la fenomenología considerándolos idealizantes y abstractos, distantes de la concreción de la vida. Vasconcelos comprendió a la fenomenología como una "ciencia de esencias", una "disciplina de abstracciones y entes, que no busca la verdad, sino el 'rigor del pensamiento', diversión de ideólogos, en una palabra".[36] Fue especialmente en su *Lógica orgánica*[37] donde Vasconcelos considerará a la fenomenología como una suerte de un esencialismo y un platonismo insostenibles que expresaban una deformación teoricista de la filosofía. La recepción de la fenomenología en México y en Hispanoamérica la remite Vasconcelos —con razón— al papel de Ortega y Gasset y la *Revista de Occidente* en la difusión de la filosofía alemana durante la primera mitad del siglo en España, Argentina, México y en general en la "América Española", que había minado la influencia de la cultura y filosofía francesas sobre el continente. No obstante, Vasconcelos interpreta esto como un "fenómeno de contagio en la decadencia" de una antigua potencia colonial —España—, de "una metrópoli que ya no es creadora ni autónoma, sino que adapta y traduce, es decir una metrópoli, como el Madrid de la *Revista de Occidente*" que de ese modo trata de rehacer su hegemonía cultural sobre las que antiguamente habían

[36] Véase Vasconcelos, 1945b: XIV-XV.

[37] Aunque, como lo recuerda Zirión a este respecto, ya desde la exposición de la "Filosofía fenomenológica" en su *Historia del pensamiento filosófico* (1937) Vasconcelos, sin mencionar ninguna bibliografía específica de Husserl (remitiendo tan sólo a la biblioteca de *Revista de Occidente*), había realizado juicios sumarios sobre el pensamiento del filósofo alemán considerando solamente a Scheler como alguien que había transitado "por otros caminos" escribiendo libros "interesantes y nada absurdos" (Vasconcelos, 1937: 490, 492). Véase Zirión, 2003: 75 y ss.

sido sus colonias.[38] Vinculada más bien al neokrausismo[39] y al neoideolismo, la fenomenología aparece así como un abandono de la tradición abierta por los intelectuales de la Generación del 98 y del misticismo católico español (véase Vasconcelos, 1945: 11).[40]

Más equilibrada y mejor fundamentada será la posición de Samuel Ramos (1897-1959) ante la fenomenología. En efecto, inicialmente formado bajo el influjo de Caso, Ramos se aproximó al historicismo y a la fenomenología alemanas a través de la lectura de Ortega y Gasset y de las traducciones publicadas por la *Revista de Occidente* y es en esa tradición en donde encontrará el punto de apoyo para desarrollar una "filosofía de lo mexicano" en el sentido en que más adelante lo veremos.[41] Sin embargo, la recepción clara de la fenomenología por parte de Ramos no se advertirá en forma expresa sino hasta *Hacia un nuevo humanismo* (1940) donde el filósofo mexicano ponderará el papel de ella "para combatir la crisis contemporánea de la ciencia".[42] Es ahí que Ramos procederá a realizar una distinción ente cuatro diferentes planos de la realidad susceptibles de ser analizados por distintas ontologías regionales, a saber: *a)* el plano de los objetos reales —y de los hechos físico-químicos, biológicos y psicológicos; *b)* el de los objetos ideales (ante todo los matemáticos); *c)* el de los valores y, finalmente, d) el de la existencia humana[43] en el que Ramos busca localizar una antropología filosófica cuyos orígenes remite a E. Boutroux y H. Bergson en Francia, a Max Scheler y Martin Heidegger en Alemania y a Ortega y Gasset y García Morente en España. El cometido de una "antropología filosófica" es, para Ramos, el de

[38] Véase Vasconcelos, 1945b: XXI-XXI.

[39] Más adelante me refiero a Krause y el krausismo español.

[40] Véase sobre esto lo ya señalado en torno a Vasconcelos en el capítulo II, p. 56 de este libro.

[41] Véase Salmerón, 1978: 217-260. También más adelante, capítulo V, p. 279 de este libro.

[42] Ramos, 1940: 23. Se cita según la versión de Samuel Ramos, 1990.

[43] *Ibid.*: 24-25.

> ... definir la esencia *a priori* del hombre, es decir, aquel conjunto de notas que pensamos lógicamente inseparables de la idea general del hombre y cuya evidencia sea tal que no necesite del apoyo de la realidad, de la verificación empírica. Esto constituiría una fenomenología del hombre ajustada al método establecido por Husserl.[44]

Volveré sobre este punto más adelante al referirme de nuevo a Ramos.[45]

4.2. Fenomenólogos, historicistas y existencialistas del exilio español

La filosofía en España había alcanzado hacia 1936, esto es, en el momento en que estalla la Guerra Civil, un nivel tan alto que ha sido comparado con el gran desarrollo intelectual que este país había alcanzado durante el llamado "Siglo de Oro". Se ha señalado en este sentido el papel desempeñado por el krausismo[46] así como de la aplicación pedagógica de los principios de esta corriente de pensamiento sobre la Institución Libre de Enseñanza (1876-1936) y su influjo sobre la llamada Generación del 98 y, en general, el pensamiento español de finales del XIX y principios del XX. Es en ese sentido que puede destacarse, por ejemplo, la actividad de un pensador como Miguel de Unamuno (1864-1936) y su aproximación y

[44] *Ibid.*: 28.

[45] Véase capítulo V, p. 279 de este libro.

46 Se usa esta *denominación* para referirse al pensamiento del filósofo poskantiano alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), empeñado en conciliar al panteísmo con el teísmo, en fortalecer la libertad académica de la enseñanza con respecto a toda clase de dogmas y en comprender la historia a partir de su meta última que no era otra sino el pleno desarrollo de la humanidad. El pensamiento de Krause —justamente el krausismo— tuvo una gran acogida en España durante la Primera República a partir de 1873 y hasta 1936 a través del filósofo, pedagogo y jurista Julián Sanz del Río (1814-1869) quien fue su divulgador en ese país, y de la Institución Libre de Enseñanza dirigida justamente por un discípulo de Sanz del Río: Francisco Giner de los Ríos (1839-1915). Al respecto véase Carlos, 1998 y Friedrich-Ebert-Stiftung, 1989.

lectura de autores clásicos de la filosofía como Hegel, Spencer, Kierkegaard, Schopenhauer y Bergson. Este vasto movimiento cultural y filosófico, que algunos han llamado el "Renacimiento filosófico" en España, se encontró desde su inicio muy vinculado a la recepción de la cultura alemana en general y de la filosofía de ese país en particular. Puede señalarse en ese sentido la influencia de Julián Sanz del Río (1814-1869) cuyo viaje a Alemania en 1844 detonó una intensa recepción de la filosofía alemana en lengua española.[47] Es en este contexto que se puede entender, por ejemplo, la gran acogida de filósofos alemanes como Friedrich Nietzsche y Arthur Schopenhauer por parte de varios miembros de la Generación del 98. Ya en los inicios del siglo XX esta recepción de la filosofía alemana se va a desarrollar inicialmente en el marco de una lectura y diálogo intensos especialmente con el neokantismo al que ya nos hemos referido anteriormente.[48]

En efecto, el neokantismo fue decisivo en la formación no solamente de pensadores como José Ortega y Gasset (1883-1955), sino también de otros como Julián Besteiro (1870-1940), Fernando de los Ríos (1879-1949) y Manuel García Morente (1886-1942), entre otros. La filosofía española de las primeras décadas del siglo XX puede ser entendida así en una doble vertiente, a saber: por un lado, en el marco de una reacción en contra del positivismo dominante —y es justamente aquí que el neokantismo ofreció un punto de apoyo muy significativo— y, por el otro, en el marco de una crítica al propio neokantismo. Estudiosos del pensamiento español de esta época como José Luis Abellán han señalado de este modo que la filosofía española del primer tercio del siglo XX se desarrolló especialmente en dos direcciones vinculadas inicialmente a dos espacios geográficos distintos: por un lado, la llamada Escuela de Madrid[49] y, por

[47] Para esto y para lo que a continuación sigue, véase Abellán, 1998.

[48] Véase capítulo III, p. 130 de este libro.

[49] Esta denominación fue acuñada por Julián Marías para referirse a la escuela de pensamiento inspirada por el pensamiento de José Ortega y Gasset (1883-1955), quien es considerado justamente su fundador. A ella pertenecían Manuel García Morente (1883-1942), Joaquín Xirau (1895-1946), Xavier Zubiri

el otro, aquella que podría ser denominada Escuela de Barcelona (véase Abellán, 1998: 13 y ss.). Respecto a la primera, habría que decir que su origen se remonta a la labor, tanto en el ámbito del magisterio como en el de la investigación, de un pensador central como José Ortega y Gasset. Ortega y Gasset fue titular de la cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid a partir de 1910 y, situado inicialmente en una vertiente del neokantismo, poco a poco se fue distanciando críticamente de esta corriente para dar lugar a aquello que posteriormente se denominaría "circunstancialismo" y concluir, finalmente, en lo que algunos llaman un "perspectivismo racionalista" o un "historicismo radical". En torno a Ortega y Gasset comenzó a aglutinarse un grupo formado por distintos catedráticos de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid entre los que se encontraban Manuel García Morente, Xavier Zubiri y José Gaos a quienes posteriormente habrían de agregarse María Zambrano y otros como Luis Recasens Sichés (1903-1977), José María Gallegos Rocafull (1895-1963), Julián Marías (1914-2005) y Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1990). La Escuela de Madrid estaba, pues, articulada en torno de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid y tuvo como una de las condiciones que posibilitaron su emergencia la reforma educativa emprendida por el gobierno de la Segunda República y el impulso a un proyecto de autonomía universitaria que tuvo una de sus experiencias centrales en la Facultad de Filosofía y Letras de la ciudad de Madrid. Como José Gaos lo recordará más tarde, la Escuela de Madrid se caracterizaba por "... una unidad de orientación histórica y doctrinal, una común valoración de personas y reconocimiento de jerarquías y una labor

(1898-1983), José Gaos (1900-1969), Luis Recasens Sichés (1903-1977), María Zambrano (1904-1991), José Luis Aranguren (1909-1996), Francisco Ayala (1906-2009), Pedro Laín Entralgo (1908-2001), Manuel Granell (1906-1993), Antonio Rodríguez Huéscar (1912-1900), Julián Marías (1914-2005) y Paulino Garagorri (1916-2007). La denominación "Escuela de Madrid" fue utilizada por José Ferrater Mora en la edición de 1958 de su *Diccionario de filosofía* y retomada el año siguiente por el discípulo de Ortega y Gasset Julián Marías (véase Ferrater Mora, 1958; Marías, 1959 y Abellán, 1991).

articulada, en muchos casos verdadera colaboración".[50] El apogeo intelectual de esta Escuela de Madrid y su época de mayor influjo filosófico pueden ser situados en la segunda y tercera décadas del siglo xx, influencia que fue dramáticamente interrumpida por la Guerra Civil española. A partir de este acontecimiento la Escuela de Madrid comenzó a desmembrarse y la mayoría de sus integrantes tuvieron que marchar al exilio.

Además del vínculo institucional a la Universidad y especialmente a la Facultad de Filosofía y Letras, la Escuela de Madrid tuvo un eje articulador decisivo en la *Revista de Occidente* (fundada y dirigida por Ortega y Gasset en 1923) de la que posteriormente surgiría la editorial del mismo nombre. La influencia de esta Escuela, ante todo la de aquel que podría considerarse como su exponente más destacado, a saber: José Ortega y Gasset, fue, sin embargo, más allá de Madrid y de los autores anteriormente mencionados. Podría señalarse así a otros autores españoles que experimentaron una profunda influencia del pensamiento de Ortega y de otros de los integrantes de la llamada Escuela de Madrid. Entre ellos podrían citarse a Joaquín Xirau (1895-1946), Eduardo Nicol (1907-1990), José Ferrater Mora (1912-1991) y Eugenio Ímaz (1900-1951).[51]

Por lo que se refiere a la que algunos han denominado Escuela de Barcelona, cuyo perfil no se encuentra tan bien delimitado como el de la Madrid, podría remitirse a la labor de autores como los ya mencionados Joaquín Xirau y Eduardo Nicol. Fue justamente Eduardo Nicol quien le dedicó un ensayo a esta escuela de pensamiento dándole el mismo título.[52] En ese ensayo, en efecto, Nicol abre la vía para considerar a la Escuela de Barcelona en el marco de una tradición que se remonta a Ramon Llull así como a Arnau de Vilanova y desemboca en Eugenio d'Ors (1881-1954), quien desde 1914 había comenzado en Barcelona una labor similar a la que había desarrollado Ortega y Gasset en Madrid. Además de los ya señalados, pueden añadirse también los nombres de Jaume Serra i Hunter

[50] Gaos, 1945a: 283-284.
[51] Véase Marías, 1959 y Abellán, 1991.
[52] Nicol, 1961: 165-205.

(1878-1943), Juan Roura-Parella (1897-1983) y al ya mencionado José Ferrater Mora (1912-1991), nombres a los que podría tal vez sumarse el de Juan David García Bacca (1901-1992), quien por lo demás no era catalán, sino que provenía de Pamplona. En forma análoga a la llamada Escuela de Madrid, podría decirse también que los pensadores pertenecientes a la Escuela de Barcelona se esforzaron también por desarrollar un pensamiento en el marco de una crítica al positivismo y de una recepción y diálogo también crítico con el neokantismo. Así, por ejemplo, Raúl Cardiel Reyes señala lo siguiente:

> La dirección fundamental de la filosofía en España, en el momento en que estalla la Guerra Civil, era por lo mismo un resuelto desvío del movimiento positivista en el que se repudiaba ante todo su materialismo y cientificismo, para volver a posiciones que diesen satisfacción a la "sed" por la metafísica y a una búsqueda de la esencia espiritual del hombre. A estas aspiraciones se prestaban admirablemente las filosofías del momento como la fenomenología idealista en Husserl, realista en Scheler; el existencialismo de Heidegger y el historicismo de Dilthey, que hizo su aparición tardía en ese panorama cultural. Todo ello parecía aunarse en la lúcida conciencia filosófica de Ortega, que exploraba la razón vital y luego la razón histórica, como síntesis superior de las heterogéneas aunque coincidentes en raíz filosofías contemporáneas.[53]

Fue en este contexto que los filósofos españoles se aproximaron de la filosofía alemana de la época, especialmente del historicismo (Wilhelm Dilthey), del neokantianismo (Hermann Cohen y Paul Natorp) y de la fenomenología (ante todo, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Max Scheler). Uno los principales exponentes de la filosofía de Husserl que con el tiempo se convirtió en la base para la interpretación dominante en lengua española de la filosofía de este pensador fue nada menos que el propio Ortega y Gasset y, con él, sus discípulos Xavier Zubiri y, especialmente importante para

[53] Cardiel Reyes, 1982: 207-208.

México, José Gaos.[54] En efecto, los estudiosos del pensamiento de Ortega y Gasset han señalado que el neokantismo y la fenomenología fueron el espacio desde el que Ortega y Gasset desarrolló su propio pensamiento.[55] No obstante, el propio Ortega y Gasset consideraría más tarde sus relaciones con la fenomenología específicamente en forma altamente crítica y distanciada llegando a decir en el escrito publicado póstumamente *La idea del principio en Leibniz* (1947, publicado póstumamente en 1958) que la había abandonado "en el momento mismo de conocerla".[56] Las críticas de Ortega a la fenomenología tenían que ver con la separación radical que, según Ortega, la fenomenología había practicado con respecto a la historia, al mundo y a la vida. Es en este sentido que puede remitirse al ensayo de Ortega *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia* (1940)[57] escrito al finalizar la Guerra Civil en España y publicado en Argentina, donde Ortega critica a Husserl oponiéndole la necesidad de enraizar al pensamiento en la vida y avanzar así en una comprensión de la razón como una razón *histórica*.[58] No obstante, es posible advertir, incluso frente a la reticencia del propio Ortega, la huella de la fenomenología en su pensamiento en la forma de una reflexión y crítica al idealismo de la Modernidad que había convertido en algo imprescindible el retorno a las cosas mismas y al mundo. Ese idealismo al que la fenomenología criticaba se expresaba, por ejemplo, en la figura de Don Quijote, pues, en forma similar a la de Husserl, Cervantes ofrecía también en su novela clásica una reflexión y, a la vez, una crítica de la modernidad.

[54] Pueden verse a este respecto y, en general, sobre la figura, pensamiento y obra de Ortega y Gasset, los trabajos de Orringer, 1979; Medin, 1994; san Martín: 1994, 1998, 2012 y 2015; Medin, 1994; Morán, 1998; Molinuevo, 2002; Zamora Bonilla, 2002 y García, 2014.

[55] Véase por ejemplo: san Martín, 2015: 24 y ss.

[56] Ortega y Gasset, 1947: 1119.

[57] Véase Ortega y Gasset, 1940: 34-35.

[58] Es en este punto que algunos estudiosos han creído ver que Ortega se aproximaba —aun sin ser consciente de ello— a una comprensión de la filosofía muy cercana a la que Husserl mismo había desarrollado en la *Krisis*, a pesar de que Ortega atribuyera este desplazamiento no a Husserl sino a su discípulo Eugen Fink (véase san Martín, 2015: 35).

Así, la batalla de Don Quijote contra los molinos se puede comprender como una lucha entre el sentido de las cosas, la significación que se les atribuye y la interpretación que de ellas hacemos, por un lado, y su materialidad al margen de toda interpretación o significación atribuida por y desde el sujeto. Desde la óptica del sentido y de la interpretación que de ellos hace el sujeto —en este caso Don Quijote— los molinos adquieren la significación de gigantes; desde su materialidad, sin embargo, son solamente molinos. Si tomamos a los molinos por molinos, señala Ortega, vivimos desilusionados y si, por el contrario, los tomamos por gigantes, vivimos alucinados.[59] De este modo el estudio de la fenomenología de Husserl se enlaza con el del pensamiento de Ortega y, por esa vía, con una interrogación en torno a España y a su presencia-ausencia en el interior de la modernidad europea.[60]

Fue en la línea de la interpretación de Husserl abierta por Ortega en la que se movió la comprensión de la fenomenología realizada por varios de los maestros del exilio español en México, entre ellos José Gaos. Antes de ello nos detendremos en otros maestros del exilio español que ejercieron una profunda influencia sobre la filosofía en México: Joaquín Xirau y Eduardo Nicol.[61]

Joaquín Xirau nació en Figueras (Gerona) en 1895 en el norte de Cataluña. Estudió filosofía en la Universidad de Barcelona en donde se gradúo en el año de 1917. Posteriormente se dirigió a Madrid para continuar sus estudios y se relacionó, entre otros, con José Ortega y Gasset, con Manuel García Morente y con Xavier Zubiri, además de mantener una intensa relación con el pedagogo español Manuel

[59] Al respecto véase el libro ya clásico de Silver (1978).

[60] Vuelvo a este problema más adelante, véase *infra* capítulos V y VI, pp. 279 y 423, respectivamente, de este libro, al igual que el Primer Excurso dedicado a Octavio Paz, p. 339.

[61] Entre la gran cantidad de libros dedicados al exilio español, deben señalarse, además del ya citado de Abellán, los de Sebastiaan Faber (Faber, 2002), Eduardo Subirats (Subirats, 2003) al igual que los coordinados por Balcells y Pérez Bowie (Balcells y Pérez Bowie, 2001) y por Sánchez Cuervo y Hermida de Blas (Sánchez Cuervo y Hermida de Blas, 2010).

Bartolomé Cossío (1857-1935). En 1920, Xirau se convirtió en profesor en el Instituto de Lugo y en 1922 obtuvo su doctorado en filosofía y letras por la Universidad de Madrid. Se convirtió en profesor de la Universidad de Salamanca en 1927 y, un año después, fungió como profesor en la Universidad de Zaragoza y, posteriormente, en la de Barcelona. En 1933 Xirau fue nombrado decano de la Facultad de Filosofía y Letras y, posteriormente, presidente del patronato escolar de Barcelona y del Consejo de Segunda Enseñanza de Cataluña. En esta misma época asume la dirección de la *Revista de Psicología y Pedagogía* del Instituto Psicotécnico de Barcelona. A causa de la Guerra Civil en España, Xirau debió abandonar su país en 1939, en la misma expedición en la que viajaba Antonio Machado con quien había vivido un año en Barcelona. En ese mismo año fue invitado por La Casa de España en México y, a su llegada a este país, se convirtió en profesor de dicha institución y, posteriormente, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Xirau murió el 10 de abril de 1946 en la Ciudad de México.[62]

El centro de la actividad y de las preocupaciones filosóficas de J. Xirau se concentró en la filosofía y, en íntima relación con ella, en la psicología y en la pedagogía. Su preocupación por la pedagogía muy probablemente se debió a su intensa relación con Manuel Bartolomé Cossío, amistad que lo acompañó a lo largo de su vida.[63] En el caso de la filosofía, al igual que para otros filósofos españoles de la misma época, la filosofía francesa constituyó una suerte de estímulo inicial, en particular a través de autores como Léon Brunschvicg, Émile Meyerson y, sobre todo, Henri Bergson. A ellos se agregó más tarde la recepción de la filosofía alemana, especialmente la de pensadores como Husserl, Heidegger y Scheler. Como lo recuerda a este respecto Abellán, ya en México, Xirau comenzó a intere-

[62] Para esto y para lo que a continuación sigue, véase: Abellán, 1998: 47 y ss.; también Sánchez Carazo, 1997; Hernández García, 2000 y Sánchez Cuervo, 2010. Me permito simplemente indicar aquí, así sea de paso, los conflictos existentes en el interior de los exiliados españoles, en este caso entre Joaquín Xirau y José Gaos, a quien se atribuía una rivalidad (véase Valerio Pie, 2015: 250).

[63] Vuelvo más adelante a esta relación y, en general, al problema de la filosofía de la educación en J. Xirau.

sarse profundamente por lo que podría ser denominado el redescubrimiento de la propia tradición española, en particular por la obra de Juan Luis Vives, Bartolomé de las Casas, Raimundo Lulio y los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII y, en general, de los humanistas españoles. Justamente fue por ello que Xirau dedicó obras tanto a Edmund Husserl,[64] Henri Bergson[65] lo mismo que a Juan Luis Vives[66] y a Raimundo Lulio.[67] No obstante, como lo afirma con razón el mismo Abellán, quizá la vertiente más intensamente recibida y que más marcó el pensamiento de Xirau fue la de una filosofía de los valores vinculada a una vertiente platónico-cristiana que habría pervivido a lo largo de la tradición humanista de Occidente.

Podría decirse que la reflexión sobre el problema de los valores y la llamada crisis de los valores en el siglo XX pueden ser así considerados dos puntos nodales en la reflexión de Joaquín Xirau. Es así que, ya en 1908, él dedica un trabajo a la relación que existe entre la filosofía de los valores y el Derecho y, posteriormente, en 1936, publica una obra dedicada al *amor* y a la *percepción de los valores*, que posteriormente se desarrollará en dos obras que pueden

[64] *La filosofía de Husserl* (1941). Es especialmente a Husserl a quien Xirau otorgará un papel especial en la filosofía del siglo XX. Es así que señalará en su prefacio a esta obra:

> La fenomenología, fundada por Husserl, ha tenido una influencia considerable en el pensamiento español e hispanoamericano de los últimos tiempos. Sin embargo, salvo en círculos muy reducidos, pocas veces ha sido claramente comprendida. La dificultad del tema y la falta de una exposición de conjunto han contribuido a difundir sobre ella ideas confusas y precipitadas (Xirau, 1941: 9).

Aquí se ofrece una exposición cuidadosa de la filosofía de Husserl y de la fenomenología que toma como hilo conductor a las *Investigaciones lógicas*, al Libro Primero de las *Ideas* y a las *Meditaciones cartesianas*, lo cual constituye una aportación importante a los estudios que sobre Husserl se habían realizado en esa época en lengua española. No obstante, no parece haber en el rastro de *La crisis de las ciencias europeas* cuya reflexión habría embonado muy bien con la del propio Xirau (ver a este respecto el apéndice de Ceriotto a la edición de esta obra de Xirau en 1966). Véase también: Zirión, 2003.

[65] *Vida, pensamiento y obra de Bergson* (1943).

[66] *El pensamiento vivo de Luis Vives* (1944).

[67] *Vida y obra de Ramón Llull* (1946).

ser consideradas centrales en el pensamiento de Xirau: *Amor y mundo* (1940) y *Lo fugaz y lo eterno* (1942). Es aquí que se advierte ya uno de los temas centrales en el pensamiento de Xirau, a saber: el del amor:

> El tema del amor es clásico. La vida íntegra de nuestro espíritu se desarrolla en un ámbito de amor. Si suprimimos el amor desaparece su historia. La literatura, el arte, la filosofía, la religión..., la cultura entera que impregna nuestra alma, tiene su raíz más profunda y halla su última culminación en los anhelos de la vida amorosa.[68]

Es la preocupación por comprender el significado del amor la que conduce a Xirau a interrogar a la filosofía occidental justamente a partir de esta pregunta. En efecto, al comienzo de su obra *Amor y mundo* (1940), recuerda que el tema del amor puede ser considerado como "clásico", pues la vida entera de nuestro espíritu se desarrolla siempre en un ámbito marcado por el amor, a un grado tal que, apuntará él, si suprimimos el amor, desaparecen su historia y, con ella, la literatura, el arte, la filosofía y la religión. Xirau recuerda en este sentido que el amor no aparece ni de forma natural en todos los seres humanos ni en todos los pueblos. No todas las culturas que ha habido a lo largo de la historia han aparecido atravesadas en forma fundamental por el amor. Ese trasfondo social y cultural en el que surgió la reflexión sobre el amor se desarrolló, para Xirau, en la comunidad de los pueblos que se extienden desde Irán y la Península Indostánica hasta los límites marcados por las invasiones celticas en Europa sobre el trasfondo de doctrinas religiosas mantenidas por ciertas castas sacerdotales. Sobre ese trasfondo común de una religiosidad emparentada se despliega lo que será el sustrato de toda la cultura posterior sobre el amor. En ella el alma se concibe como dotada de una naturaleza divina y, al mismo tiempo, aprisionada por el cuerpo y por las formas tenebrosas de la materia:

[68] Véase Xirau, 1963: 177.

> La caída del alma en el mundo de las formas transitorias lleva forzosamente consigo un anhelo de liberación, un afán insaciable hacia una esfera de luz. La concupiscencia, el amor carnal, el apetito de las cosas terrenas, se interpone constantemente entre el afán y su término, y mantiene al alma en una lucha que provoca el dolor y la angustia. De ahí resulta que la vida terrestre es una constante desventura. Sólo la muerte es capaz de redimirnos del "pecado de haber nacido y reintegrarnos a la unidad luminosa. Así, el fin de la vida —su término y su designio—, es la muerte. El auténtico amor rechaza toda concupiscencia terrestre y nos eleva, por una ascensión gradual, por la muerte progresiva y deliberada de todo afán y todo deseo particular, a la esfera luminosa en la cual, mediante la renuncia a toda felicidad terrena, alcanzamos la verdadera y autentica beatitud".[69]

Fue sobre ese trasfondo religioso y cultural que comenzó a desarrollarse una reflexión sobre el amor. Dos vertientes son a este respecto de enorme relevancia, según Xirau, para localizar el origen de nuestra idea del amor, a saber: por un lado, la cultura greco-romana, y, por el otro, la cultura cristiana. En una y otra aparece una reflexión y una singular práctica de cultivo de la conciencia erótica. Así, por ejemplo, recuerda Xirau, en el mundo grecorromano Sócrates se declara un especialista en el amor y es Eros quien impulsa y orienta la concepción de la vida del pueblo helénico. En el mundo cristiano, por su parte, Dios se identifica con el amor y es de esa fuente que dimana todo lo que existe y es a ella a lo que todo lo que existe también retorna. El amor es así el principio, el medio y también el fin. Tenemos de esta manera, por un lado, la concepción *helénica* que fue formulada de manera clara por Platón y, por el otro, la *cristiana* que encontrará su expresión plena en san Agustín. En algunos aspectos distintas y en otros coincidentes, ambas vertientes se entrelazaron íntimamente a lo largo de la historia de la cultura occidental (y Xirau piensa a este respecto en una obra como *La Vita*

[69] Xirau, 1940: 10.

Nuova de Dante) y, de manera conjunta, contribuyeron a delinear el horizonte en el que hemos pensado, sentido y reflexionado sobre el amor. En un caso se trata del amor platónico vinculado a la noción de Eros; en el otro, del amor cristiano estrechamente asociado a la noción de *charitas*. Xirau se propondrá analizar estas dos tradiciones, para, posteriormente, reflexionar sobre el destino que una y otra han tenido en la época de la ciencia moderna y así, finalmente, buscará mostrar los elementos fundamentales de una "nueva filosofía constructiva" centrada en torno a la comprensión del amor.

Por lo que se refiere al *amor platónico*, Xirau comprende a este como basado ante todo en las creencias órficas y dionisíacas que llegaron a Grecia como expresión de un conjunto de mitos que se compartían en común con la India, el Irán y los cultos de los sacerdotes celtas. El amor aparece aquí como un amor-pasión vinculado a un anhelo que busca trascender constantemente lo que hay de fugaz en la vida terrena, impulsado por una concepción dual entre una vida transitoria, contingente, por un lado, y una vida plena y beata, por el otro. Esta idea de que al nacer comenzamos a morir y al morir empezamos a nacer, de que la vida está atravesada por la muerte y la muerte es, a su vez, una forma de vida, aparece expresada ya en forma clara, de acuerdo a Xirau, en el *Fedón* de Platón. La pregunta que parece delinearse de esta manera es la de cómo, en un mundo caracterizado por la fugacidad y la contingencia, es posible otorgar un sentido a la existencia y orientar la propia vida. Fue justamente ante la visión de este espectáculo de fugacidad y contingencia que Platón, impulsado por la filosofía socrática y, en general, por toda la tradición del pensamiento griego precedente, intentó encontrar, en medio de la fugacidad y contingencia de las cosas de este mundo, unas unidades sutiles que nos ofrecían —en el interior de la propia contingencia— signos de plenitud y eternidad. A estas unidades que nos permiten hablar y razonar, comprender y actuar, Platón las denominó *visiones*, esto es, *ideas*. Es justamente aquí que, según Xirau, Platón localizó una aspiración constante que inspiraría al hombre desde lo fugaz y transitorio hacia lo pleno y eterno, aspiración a la que Platón denominó preci-

samente *amor*.[70] Así, el Eros del mundo helénico es estilizado y expuesto en forma reflexiva tanto en el *Fedro* como en el *Banquete* para convertirse en una pieza fundamental en la constitución del mundo. Esta aspiración insaciable supone un término hacia el cual ella se dirige: en el caso de Platón se trata de la forma suprema de la belleza; en el de Aristóteles, del pensamiento puro, de la razón que se piensa a sí misma. En uno y otro se trata de la perfección absoluta en la eternidad. Así, en el interior de una multiplicidad que se halla en constante devenir, en el interior mismo de una movilidad y un cambio incesantes, es posible el amor como una aspiración, como un movimiento que conduce desde el no ser hacia el ser para caracterizar así a un ser que constantemente quiere modificarse, transformarse a sí mismo, para convertirse en algo superior:

> El amor no se halla ni en la perfecta eternidad ni en la perfecta movilidad. Es justamente la movilidad que aspira a la eternidad. No es un dios ni es un hombre. Es un *demonio* —un mensajero— que pone a los hombres en contacto con Dios.
>
> El amor es la fuerza dialéctica. En su base se halla una contradicción intrínseca que aspira constantemente a superar. Mediante su esfuerzo, eleva las formas inferiores a las formas superiores de la existencia, lo que tiene menos ser y menos valor a lo que, en la plenitud del ser, halla la plena perfección.[71]

Es en este movimiento que se pueden establecer distintos grados de ascensión del amor. De esta manera, la aspiración constante que lo caracteriza podrá aparecer como renuncia ascética en la forma de *manía* o como una suerte de rapto indefinido de los sentidos y de la razón bajo la figura del *delirio* que conduce finalmente a la revelación de la idea de la belleza que, a su vez, aparece fundida con la idea del bien y de la verdad en la unidad suprema del ser. Sea bajo la forma de manía, delirio divino, locura o razón suprema,

[70] Véase Xirau, 1940: 15.
[71] *Ibid.*: 15-16.

el amor procede de la divinidad y, al mismo tiempo, busca elevar nuestra alma en dirección a un ser superior. Es aquí que puede identificarse al amor con el *entusiasmo*:

> La belleza pura, en su realidad impersonal e inmóvil, es el último término de todo afán. A partir de la fuerza dionisíaca nos hemos elevado a la serenidad de Apolo. La eternidad a la cual se aspira no se halla ni en las cosas del mundo ni en el ser anhelante de las personas, sino en el cuadro inmutable de las ideas y, en último término, en la idea suprema que confiere al cosmos su unidad y su dignidad. Por el *demonio* del amor se pone el hombre en contacto con las esferas más altas, se consagra incondicionalmente a su servicio y halla, en su contemplación, participación en la eternidad.[72]

Entendido así como una suerte de aspiración y movimiento ascensional, el Eros es, pues, en último análisis lo que engendra al ser, pues, el paso del no ser al ser, del ser potencial al ser actual, de lo inferior a lo superior tiene lugar por esa fuerza que impulsa al amor.

La aparición del cristianismo en el mundo occidental marcó, de acuerdo con J. Xirau, una transformación en la comprensión y reflexión sobre el amor. "En el principio era el *verbo*" se dice en el Evangelio de san Juan, recuerda Joaquín Xirau. La palabra, el verbo del que aquí se habla, es a primera vista el *logos* de la tradición griega. Sin embargo, en ese Evangelio se afirma también que Dios es amor y que quien pertenece en el amor permanece en Dios y Dios dentro de él. El amor y el *logos* se afirman así recíprocamente en una relación indisoluble. Sin embargo, en la comprensión del amor cristiano asistimos a una inversión en los términos de la relación clásica del mundo griego entre el anhelo amoroso, por un lado, y la perfección a la cual aspira, por el otro. Una y otra aparecerán ahora subordinadas en el interior de una jerarquía suprema dada por la *charitas*. Así, si bien es cierto que el amor cristiano y el amor helénico presentan a primera vista un punto inicial de coincidencia

[72] *Ibid.*: 18.

en virtud de que tanto en uno como en el otro es sólo a través del amor que se hace posible llegar a la clara conciencia del destino humano, esta función, que es una y la misma, se realiza por caminos distintos. Xirau asigna aquí un papel central al surgimiento de la *interioridad*, de la *intimidad*, que sólo pudo surgir en el interior de la tradición cristiana:

> Con el cristianismo penetra en el ámbito de la cultura europea una dimensión de la realidad antes ausente. Frente a la objetividad de las cosas, se revela y se afirma la fuerza creadora del espíritu, la realidad viva y palpitante de la vida interior. La mirada normal, dirigida directamente sobre las cosas, se quiebra de pronto, se dirige sobre sí misma y en la propia intimidad halla un nuevo reino henchido de riquezas insospechadas.
>
> Entre el mundo de las cosas y lo profundo de mi centro personal se interpone el caudal de sensaciones, sentimientos, ideas, afanes, impulsos, anhelos, angustias y esperanzas, resoluciones y perplejidades... que constituye el recinto profundo y misterioso de mi intimidad.[73]

Con el cristianismo emerge así el mundo de la interioridad del que posteriormente surgirá la subjetividad. Y es desde esa interioridad, desde esa naciente subjetividad, que se proyecta la claridad a las ideas y al propio mundo. La emergencia de esta interioridad, de esta intimidad, va a transformar también la comprensión del amor. En efecto, la vía hacia la perfección no se encontrará más en aquella ascensión dialéctica que va desde lo fugaz y contingente hacia lo pleno y eterno, hacia una universalidad cada vez más alta. No; el camino hacia la perfección está dado ahora en dirección a una plenitud que se puede encontrar en el propio recogimiento dentro de la propia interioridad, en la intimidad. La intimidad, la interioridad personal, aparece ahora investida de una suerte de jerarquía por encima de la cual sólo se puede encontrar la persona suprema de

[73] Véase Xirau, 1940: 25.

Dios y Dios, por su parte, continúa siendo en la tradición cristiana también el *logos*, pero este *logos* es también, al mismo tiempo, amor: "Así, afirma el Evangelio de san Juan que 'Dios es amor'. No ya que tenga amor. El amor no le sobreviene como una propiedad más o menos esencial. Lo constituye en la plenitud de su esencia".[74] Dios es la fuente de todo amor; no obstante, al mismo tiempo, el amor de Dios son también las cosas que existen y participan en esa comunidad amorosa y la creación en su conjunto es resultado del amor divino. El mundo ha sido creado por Dios por un acto de amor. No se trata, pues, de un Dios concebido como un pensamiento que se piensa, como un motor inmóvil e impasible, sino, más bien, como una suerte de plenitud espiritual, como fuerza vital y a la vez personal. Es el amor el que lleva a plenitud la escasez, al ser el no ser, a redención la degradación. La dignidad de las cosas y de todos los entes en el mundo no es más que expresión de la gracia de Dios y, quien posee esa gracia, la da en la medida en que él mismo la ha recibido desde Dios. Es de este modo que puede aparecer, según Xirau, la idea del prójimo y de la multiplicidad de los espíritus que son iguales en dignidad por ser todos ellos hijos de Dios. De este modo la vida entera sobre la tierra queda santificada. Todo merece amor por el simple hecho de existir, de estar en el mundo, actitud simbolizada ante todo por san Francisco y practicada por toda la forma de vida franciscana.[75] Las cuestiones pretendidamente objetivas se convierten ahora en cuestiones interiores, íntimas, personales. La relación entre los hombres está ahora atravesada por la noción de comunión y su purificación, por la idea de la confesión. La formulación filosófica de todo ello se encuentra quizá por vez primera en san Agustín y en otros padres de la iglesia. Fueron ellos quienes interpretaron al amor evangélico —la *charitas*— mediante la estructura del Eros grecorromano, comprendiendo ahora al amor como algo que es incluso anterior al *logos* y lo hace posible.[76]

[74] *Ibid.*: 32.
[75] *Ibid.*: 35.
[76] *Ibid.*: 36 y ss.

Con el surgimiento de la razón y de la ciencia moderna, surgirá, según Xirau, un nuevo ideal científico que busca alcanzar la pureza a través de la contemplación intelectual al margen de toda perturbación sentimental y activa. Una inspiración semejante, recuerda Xirau, había sido ya experimentada en la antigua Grecia para dar lugar en Jonia al nacimiento del espíritu científico occidental. Así, algunos filósofos de la Escuela de Elea, influidos por el pitagorismo matemático y posteriormente refugiados en la suprema perfección del Dios aristotélico, reaparecerán en la modernidad bajo el influjo de la ciencia moderna, especialmente de la física matemática que hizo posible que la razón pura descendiera a la tierra y se colocara en el centro de la sociedad y la cultura humanas. Ello condujo a reducir la actividad del espíritu al establecimiento de relaciones mensurables en el mundo, a la homogeneización de la riqueza cualitativa de la experiencia y a la necesidad de pensar a partir de números, figuras, relaciones numéricas, etc. Con ello se delinea, al mismo tiempo, según Xirau, una suerte de dualismo de carácter ontológico entre una realidad susceptible de ser racionalizada y comprendida a partir de figuras y relaciones numéricas, por una parte, y, por otra parte, una realidad distinta de cualidades y de valores, de apetitos y afanes, de angustias y esperanzas lo mismo que de amores y odios.[77] El surgimiento de este "racionalismo moderno" operó una transformación en la compresión del amor y, en general, de la vida sentimental y emocional que aparece ahora como un horizonte confuso capaz de ofrecer solamente un conocimiento rudimentario y oscuro que es preciso iluminar mediante la actividad de una razón científica. Ello condujo a una suerte de explicación "científica del amor":

> Desde este momento el amor, como todos los fenómenos de la naturaleza, deberá ser únicamente considerado desde el punto de vista de la ciencia positiva y mediante los métodos que acreditan y garantizan los progresos de esta. Y claro es que si tratamos de

[77] Véase Xirau, 1940: 45-46.

> reducir a ciencia el fenómeno del amor será preciso que la ciencia que lo considere sea una ciencia de la vida. La biología en su más amplia excepción —la fisiología y la psicología— toma para sí la tarea que estuvo antaño reservada a las grandes concepciones religiosas y metafísicas. El amor en todas sus formas, sagradas o profanas, ha de ser explicado de un modo preciso y concreto, mediante los métodos de la ciencia natural.[78]

El amor pasa así a ser reducido a una multiplicidad abigarrada de átomos, electrones, campos de fuerza —como lo quiere lo física— o bien a instintos y reacciones fisicoquímicas —como lo desea la biología— o bien a sentimientos, emociones que buscan ser explicados con ayuda de la fisiología —como lo quiere la psicología—. El amor sexual, el amor a la ciencia, el amor al arte, la adoración religiosa o incluso el éxtasis místico y, el amor en general, buscan ser descritos de este modo a través del análisis de mecanismos en último término naturales por parte de las ciencias positivas. Pero con ello, advierte Xirau, tan pronto

> la ciencia positiva ha tratado de someter a su dominio y explicar el fenómeno del amor, ha ocurrido algo que era realmente de prever. Al aplicar el escalpelo del análisis racional al amor platónico, al amor cristiano o al amor romántico que resulta de su interpretación moderna, su realidad fundamental, nervio del cosmos, se ha desvanecido.[79]

Este desvanecimiento del amor no radica en la ciencia misma, sino más bien en la pretensión de explicar la totalidad de la experiencia y de la vida a través, sólo y exclusivamente, de los esquemas de la ciencia (véase Xirau, 1940: 63). De lo que se trata entonces es de comprender en forma adecuada lo que Xirau denomina "la conciencia amorosa". Ello supone, en primer lugar, atender la gran

[78] *Ibid.*: 57.
[79] *Ibid.*: 58-59.

multivocidad de la palabra amor. En efecto, recuerda Xirau, cuando se habla de amor se habla de realidades, relaciones, y actitudes vinculadas a la vida sexual. Se habla también de un amor paternal, de un amor al prójimo, de un amor a la ciencia, de un amor al arte o de un amor a Dios. El amor parece abarcar así desde las formas más difusas de la simpatía hasta la contemplación desinteresada de la naturaleza. Por ello se requiere una determinación formal, casi semántica de la palabra "amor". A continuación, será preciso agregar algunas notas descriptivas que permitan establecer en forma más clara el contenido de la palabra. Es así que Xirau procede a una determinación conceptual de la conciencia amorosa a partir de cuatro rasgos centrales, a saber:

a) El amor está ligado a una abundancia de la vida interior.
b) El sentido y el valor de las personas y de las cosas aparece a la conciencia amorosa en su más alta radiación.
c) Acompaña siempre a la conciencia amorosa una ilusión, una transfiguración, una *vita nuova* o *renovata* y, finalmente.
d) La plenitud del amor y de la conciencia amorosa suponen siempre reciprocidad y, por ello mismo, en algún sentido, *fusión*.[80]

Con el primero de los rasgos anteriormente señalados, Xirau quiere destacar el modo en que el amor lleva a aquel que lo experimenta a una suerte de alta sublimación, a esa suerte de castillo o morada interior al que siempre se ha referido la mística. En efecto, sólo a través del amor podemos vivir dentro de nosotros mismos e incluir en nuestra intimidad a la totalidad de las cosas del mundo. El segundo rasgo, el que vincula el amor y la conciencia amorosa a la revelación del valor y el sentido de las cosas, significa que, en virtud del amor, el objeto o el sujeto amados no se transforman ni buscar ser transformados, sino que más bien son respetados y reverenciados; en efecto, dirá Xirau, el objeto o sujetos amados se aman en su

[80] Véase Xirau, 1940: 90.

realidad misma, con todas sus virtudes y, al mismo tiempo, con todos sus defectos. Xirau sigue en este punto los análisis ofrecidos por Max Scheler, para insistir en que, en virtud del amor, la persona o la cosa amada experimenta una verdadera transfiguración ante la mirada del amante. Así, la mirada amorosa ve en las personas y en las cosas amadas una serie de cualidades y de valores que permanecen habitualmente ocultas a la mirada no amorosa, indiferente o rencorosa:

> La mirada amorosa percibe en el ser amado el volumen entero de las cualidades y valores que la integran, y destaca, en primer término, aquellos que entre todos poseen una calidad o un valor superior. A partir de ellos tiende a incrementarlas y sublimarlas, a poner todo el resto a su servicio y a llevar, si es necesario con esfuerzo, su imperfección a plenitud.[81]

El amor ofrece así una nueva claridad, una nueva luz que ilumina al ser amado en una serie de aspectos y dimensiones que antes no habían sido reveladas. El amor adquiere así el carácter de una suerte de visión, de "videncia" como la llama Xirau, capaz de encontrar en la persona u objeto amados una serie de dimensiones ocultas y no visibles para la mirada indiferente, no-amorosa. Xirau considera el tercero de los rasgos, esto es, el referido a la ilusión amorosa, en íntima conexión con el segundo. En efecto, en virtud del amor el mundo real se transfigura en y, en cierto sentido, se suplanta por, un mundo tejido de ilusiones y fantasías espectrales, por un mundo idealizado como aquel que nos aparece en la poesía y que nos aparta de la realidad y nos coloca en el interior de una ilusión. El amor es ilusión, afirma Xirau, subrayando inmediatamente a continuación que la ilusión posee, no obstante, un doble sentido, a saber: por una parte, es una deformación y una suplantación de la realidad; pero es también, al mismo tiempo, por otra parte, un ali-

[81] *Ibid.*: 96.

ciente, una esperanza, un anhelo, es fe.[82] Así comprendido el amor es un creador de mitos, un creador de símbolos de la realidad que nos permite explorar y comprender a esta de diferentes maneras al proyectar sobre la persona o cosa amada un halo luminoso que la recubre y la transfigura a través de las ilusiones, del mismo modo en que lo hace un cuadro, una sonata o un poema. El amor y la conciencia amorosa se vinculan así a una vida nueva o renovada. Ello tiene que ver con el hecho de que el amor dignifica a todo, al placer, a los órganos corporales, a las actividades sexuales, para, de ese modo, sin que la realidad deje de ser ella misma, al mismo tiempo se transforme y se convierta en otra: "... de este modo el amor revela al alma otra vida, una vida realmente nueva o renovada, y en su presencia el universo entero se ilumina y se transfigura".[83]

Finalmente, el último rasgo definitorio del amor y la conciencia amorosa que Xirau localiza en la reciprocidad y en la fusión tiene que ver con el hecho de que el amor es siempre entrega, fusión, transfusión incluso dirá Xirau:

> Enamorados y místicos hay en la perfección de su amor en el acto de la perfecta unión. La "unión del amado con la amada" la absorción de la persona entera del amante en el seno de la persona amada, parece constituir el más alto grado en el ejercicio del amor.[84]

Esta fusión es, sin embargo, de un carácter peculiar ya que en ella la persona que ama se funde con la persona o el objeto amado pero sin dejar de ser quien ella es. "*Estoy* fuera de mí, íntimamente vinculado a otro, pero *soy* yo" (Xirau, 1940: 106). Esta fusión no anula, pues, la distinción entre quien ama y lo amado pues, agrega Xirau:

> sólo es posible que intente estar yo en otro y una mi centro espiritual al suyo propio si me distingo claramente de él. En el caso contrario no sería posible que me uniera a él, puesto que *sería* él.

[82] Véase Xirau, 1940: 100.
[83] *Ibid.*: 104.
[84] *Ibid.*: 105.

> No seríamos dos en uno, sino uno solo. Desaparecía la personalidad de uno y otro no sería ya posible que estuvieran juntas. La perfecta unión sería en este caso la perfecta disolución. Tal parece ser la unión en el misticismo búdico y en algunas formas de la pasión romántica.[85]

Así comprendido, el amor como acto de fusión nos permite colocarnos en el otro, vivir fuera de nosotros mismos, en y por los demás, asignando así al prójimo un sentido y un valor y así, colocándome "fuera de mí", soy capaz de ver el ser y el valor de las personas y de las cosas amadas "en sí mismas", en su verdadera y auténtica realidad, y reductible a la mía:

> Para poder estar realmente "fuera de sí" es preciso previamente "estar en sí". El acto de fusión presupone la plenitud y riqueza de la propia vida. Sólo es posible decir, con plenitud de sentido, "vivo sin vivir en mí" si he sido previamente capaz de afirmar con verdad: "vivir quiero conmigo". Sólo si tengo en mí algo que me permita vivir en mí mismo, en mi radical soledad, "gozando del bien que debo al cielo, a solas sin testigo", es posible que me proyecte en otro y vea en él una persona espiritual.[86]

Es quizá en ese sentido que puedan ser comprendidas, de acuerdo a Xirau, las escenas de los banquetes en el *Simposio* de Platón, la Cena de Jesús o bien la comprensión de la naturaleza entera en san Francisco. En los tres casos el *logos* se manifiesta y se hace explícito en el *dia-logos*, proyectando una luz en las tinieblas y vinculando a las personas y a las cosas en la armonía dialéctica del amor. Con ello se delinea un *logos* vinculado a las razones del corazón, un mundo, pues, que no se revela y se abre a la comprensión sino solamente a través del amor.

[85] *Ibid.*: 106.
[86] *Ibid.*: 108.

Es importante mencionar también, diré finalmente para concluir, la importancia que revistió la filosofía de la educación para Joaquín Xirau. En efecto, él hizo importantes aportaciones que Xirau realizó en el ámbito de la pedagogía, motivadas en buena parte por su amistad y continuo intercambio con Manuel Bartolomé Cossío. En ese sentido puede citarse su libro *Manuel B. Cossío y la educación en España* (1945) en el que Xirau analiza el vínculo existente entre Julián Sanz del Río y el círculo krausista con los planteamientos que provenían de la renovación intelectual vinculada al renacimiento español. Es en ese sentido que puede entenderse también la preocupación que Xirau desarrolló, especialmente a partir de su llegada a México, con la obra de Juan Luis Vives y que cristalizó en su libro *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives* (1944), una obra atravesada por una reflexión sobre la pedagogía y la relación que esta debía tener con la psicología y con la filosofía. En ello se conecta Xirau con la tradición, redescubierta por él en su exilio en México, del llamado "Humanismo español" que remonta a la recepción del pensamiento de Erasmo en España al igual que al ideal de la humanidad en el ámbito del círculo krausista. En esta vertiente se le asigna un papel central a la persona humana sin dejar de lado su dimensión religiosa y, a la vez, sin traicionar el ideario liberal. Este espíritu, según Xirau

> lo encontramos ya en las instituciones políticas y sociales de todos los pueblos de la España medieval, hallan su expresión más eminente en personalidades como Ramon Llull e informan las ideas y la conducta de los grandes fundadores de la España moderna y de la América cristiana. Es el espíritu de Vives, de los Valdés, de Luis de León, de Quiroga, De las Casas... de todo lo que concreta y culmina en lo que se ha denominado, no sin algún equivoco, el *Erasmismo español*.[87]

Ese espíritu vinculado al erasmismo español habría pervivido en forma subterránea a lo largo de la historia española apareciendo

[87] Xirau, 1942b: 136.

bajo diversas formas. Así, el Erasmismo aparecerá en la Enciclopedia y en la Revolución francesa. En una y otra se advierten las huellas soterradas del Erasmismo español, como una tradición olvidada que justamente Xirau se propone recuperar. Esta herencia y esta tradición ocultas reaparecen de nuevo en los movimientos de independencia en Latinoamérica lo mismo que en los diversos proyectos de autonomía de los pueblos de la península ibérica y de las Cortes de Cádiz en 1812 cuando definen a la nación española más allá de las fronteras y límites geográficos de Europa para comprenderla como la reunión de todos los españoles y el mundo hispánico en uno y otro continente, en uno y otro hemisferios.

Eduardo Nicol (1907-1990) nació en Barcelona y cursó estudios superiores en la Universidad de esa misma ciudad en 1928. Seis años más tarde, en 1934, se convirtió en catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras en Barcelona. En 1939 realizó una estancia académica en Toulouse, Francia, y un año más tarde, en 1940 y debido a la victoria del Franquismo en España, llegó a México donde se convirtió en catedrático de tiempo completo de la UNAM. En 1940 fue cofundador (al lado de Eduardo García Máynez) del Centro de Estudios Filosóficos y, 15 años más tarde, director y cofundador de *Dianoia* (1955) una de las revistas más antiguas de filosofía en México. A partir de 1946 Nicol se convierte en director del Seminario de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, cargo que conservó hasta 1990.[88]

[88] Por lo que se refiere al pensamiento y obra de Nicol, véase: González, 1981; González y Sagols, 1990; González y Mora, 1998 y Horneffer, 2000 y 2009. Nos hemos referido anteriormente a los conflictos y rivalidades entre los integrantes del exilio español, específicamente entre Xirau y Gaos. También los hubo entre Nicol y Gaos; así, después de que Nicol publicara *Historicismo y existencialismo* (1950), Gaos escribió una larga reseña en la que procedió a señalar los problemas y equívocos existentes en la obra en cuestión. Con ello provocó una resentida respuesta de Nicol y un intercambio epistolar que consiguió aminorar el tono de las objeciones de Gaos y, de ese modo, no deteriorar la relación entre ambos (véase Valero Pie, 2015: 95 y ss.).

La reflexión filosófica de Eduardo Nicol se dirigió inicialmente hacia una antropología tal y como ella aparece expresada en su primer libro llamado *Psicología de las situaciones vitales* (1941, segunda edición 1963). En esta obra, desarrollando una reflexión emparentada con Wilhelm Dilthey, Nicol sostiene que lo psíquico se da siempre articulado en el interior de situaciones vitales, de situaciones de la vida. Lo que Nicol denomina ahí, en una argumentación muy próxima a la Wilhelm Dilthey, "situación vital" se convierte así en la base para el desarrollo de una psicología filosófica comprendida en el marco de las que Dilthey denominó "ciencias del espíritu *(Geisteswissenschaften)*". La *situación* la comprende Nicol, además, íntimamente ligada a la *expresión*. La expresión, por su parte, se entiende como la emergencia desde la interioridad de la persona hacia el exterior, hacia el mundo objetivo compartido con los otros. Así comprendida, la expresión aparece de diversas maneras: puede ser a través de la postura, del gesto y, especialmente y ante todo, a través de y en el orden del lenguaje. Es sólo a través de la vía de la *expresión*, que es posible, además, *comprender (Verstehen)* lo que se podría denominar la "interioridad psíquica" y en ello el lenguaje tiene un papel decisivo, pues él es condición de posibilidad tanto de la expresión de esa interioridad como de su comprensión. La *expresión* la concibe Nicol así íntimamente asociada a la función significativa del lenguaje. Una y otra se enlazan indisolublemente tanto en el lenguaje oral como también en el escrito en el que los contenidos expresivos aparecen a través tanto del *estilo* peculiar del sujeto como por medio de los signos de puntuación.

Podría decirse que la filosofía de Nicol marcha desde sus inicios en dirección de una reflexión sobre la *expresión*. El hombre aparece concebido por él como un ser *expresivo* y es desde este horizonte que Nicol ofrecerá un análisis muy sugerente tanto de la crisis de la metafísica como del historicismo. En efecto, años más tarde, en *Metafísica de la expresión* (1957), Nicol ofrece un análisis de la crisis de la metafísica. Para la comprensión de esta desarrolla un análisis de la propia metafísica y de su distinción fundamental que el propio Nicol criticará en forma decidida, a saber: la distinción entre

una realidad verdadera, una esencia, por un lado, y un orden de apariencias, de fenómenos, por el otro. En efecto, según Nicol, a lo largo de la historia de la metafísica y como un trazo característico y definitorio de ella, se ha planteado una distinción entre el mundo de la verdadera realidad *(ontos on)* y el mundo de los fenómenos *(phainomenon)*, donde la metafísica tendría como objeto única y exclusivamente al primero, mientras que consideraría al segundo como el ámbito dominado por la apariencia y lo accidental, susceptible de ser estudiado por las ciencias naturales, pero no por la metafísica en sentido estricto. La metafísica de la expresión que Nicol propone debe por ello, en primer lugar, romper en forma radical con esta compresión tradicional de la metafísica que ha degradado ontológicamente a lo existente y en la que la vida y las situaciones humanas parecen transcurrir solamente (como en el interior de la caverna platónica), en el reino del fenómeno y de la mera apariencia. Esa transformación en la propia metafísica sólo ha de ser posible, según Nicol, en virtud de una comprensión propiciada por una interpretación radical del método fenomenológico. Según esta, el ser mismo, la esencia misma, ha de aparecer y ser comprensible solamente a través de y por su apariencia, de su articulación fenoménica —y no en oposición a ellas—, haciéndose ello patente en el ámbito mismo de la *expresión*. De este modo, la *expresión* cesa de ser apariencia condenada al ámbito de la mediatez y del engaño para convertirse justamente en expresión inmediata del ser. Es así, afirma Nicol, que "esta inmediatez del ser en la expresión es precisamente lo que debe tomarse en cuenta como principio y posibilidad de una metafísica de la expresión: con ello se supera la zona de alcance posible de una física de la expresión".[89]

El elemento central de esta metafísica de la expresión es, pues, el cuestionamiento radical de la separación radical y ulterior dicotomía entre un mundo del ser, un mundo de las esencias, y un mundo fenoménico de la apariencia. Para Nicol, por el contrario

[89] Nicol, 1957: 135.

> no hay más que una realidad. La ciencia y el conocimiento precientífico no difieren por su objeto, porque miren hacia dos cosas distintas, sino que difieren sólo por la *manera de mirar*... [el ser del que la ontología va a ocuparse es este mismo ser ya conocido, ya captado y hecho manifiesto en el conocimiento pre teórico... no hay otro ser.[90]

Esta reaproximación al problema del ser vinculada a una crítica radical a la distinción entre ser y apariencia, forma el que podría ser considerado el núcleo central del nuevo método fenomenológico con el que Nicol ha practicado, por un lado, una crítica a la metafísica tradicional y, por el otro, sienta las bases para una nueva comprensión de la metafísica en el marco de una metafísica de la *expresión*. Es justamente aquí donde se puede localizar y comprender con más precisión la recepción y, al mismo tiempo, la restauración y la crítica, que Nicol hace de la fenomenología. En efecto, ya desde su *Metafísica de la expresión* (1957, 1974) Nicol había señalado que el método de la fenomenología imponía como su primera regla "la obligación de atenerse rigurosamente y estrictamente a lo dado"[91] para poder ser, en efecto, filosofía primera y ciencia rigurosa. Sin embargo, Nicol procede a la vez a una crítica de las dos reducciones husserlianas (la eidética y la fenomenológica) precisamente por contravenir la regla arriba expresada. Esta idea parece recorrer el pensamiento de Nicol desde esa obra hasta la su *Crítica de la razón simbólica* (1982). De acuerdo con ella, la reducción eidética husserliana suspende a la apariencia para así poder intuir la esencia. Ello conduce, según Nicol, a una devaluación del fenómeno, a una devaluación de la apariencia, que se encontraría así a la base de la propia fenomenología socavando su pretensión desde el inicio ya que, afirma Nicol, "el ser está en la apariencia".[92] La restauración y asunción productiva de la fenomenología debe así proceder más bien por medio de la "recuperación" del ser, de que el ser es "esen-

[90] *Ibid.*: 181.
[91] *Ibid.*: 120.
[92] Véase Nicol 1982: 159.

cialmente fenómeno", apariencia, y que no puede ser alcanzado poniendo entre paréntesis a estos.[93] Esta evidencia del ser es la base y el punto de partida del proceder fenomenológico y no su punto de llegada. Por el contrario, con su proceder, Husserl se estaría alejando de las cosas mismas para refugiarse en último análisis en una subjetividad trascendental. Heidegger, por su parte, según Nicol, haría imposible también la aprehensión del ser con su insistencia en que este más bien se oculta.

En el marco de la metafísica de la *expresión* de Nicol el hombre pasa a ser comprendido como un ser de la *expresión* y siendo esta última la que subyace a toda forma de articulación histórica y caracteriza en último análisis al hombre como un ser de carácter histórico. La *expresión* se convierte de esta manera en una suerte de categoría ontológica que distingue al hombre frente al resto de los seres. Ello conduce a Nicol a la vez en dirección de la sociedad, por un lado, y de la ética, por el otro. En efecto, Nicol señala que es constitutiva de toda forma de expresión una suerte de tendencia a un destinatario o interlocutor al que esa expresión se dirige. La expresión es siempre expresión en dirección hacia otro sujeto. Esa expresión dirigida hacia otro sujeto es la que nos permite establecer no solamente un vínculo con los otros, sino, al mismo tiempo, establecer en comunidad con los otros una referencia al mundo objetivo compartida en común. La *expresión* es siempre, pues, una expresión *dialógica* que nos permite compartir un mundo en común con los otros. Es en este sentido que Nicol señala que "... la verdad no es una concordancia del pensamiento con la realidad, sino una concordancia o comunidad del *logos* sobre la realidad efectuada dialógicamente".[94] Nicol se plantea así el problema de la expresión y, con él, el de la verdad en una doble dimensión, a saber: por un lado, la dimensión de la presentación o la representación del ser, del mundo objetivo, y, por el otro, la dimensión expresiva o comunicativa que nos vincula a la vez con los otros en el horizonte de un

[93] Véase Nicol, 1957: 118.
[94] *Ibid.*: 262.

mundo compartido en común. Nicol añadirá, además, a la *expresión* y a su dimensión constitutivamente dialógica un elemento adicional, el elemento *creativo* o *poético*. En efecto, la expresión no es solamente presentación y representación del mundo; tampoco es exclusivamente expresión dirigida al otro en el marco de una relación dialógica constitutiva con él, sino que es también, además, una *creación*, una *recreación* constante de las relaciones del hombre con el mundo y con los demás y tiene por ello una dimensión también de carácter *poético*.

Es en las partes finales de la *Metafísica de la expresión* donde Nicol desarrolla la dimensión dialógica, comunitaria del símbolo en general y de la expresión en particular. En efecto, Nicol ofrece ahí una compresión del símbolo en un sentido muy amplio conforme al cual todo modo de expresión, toda expresión, son de carácter simbólico y los objetos aparecen revestidos de esa dimensión simbólica justamente en virtud de la referencia que tienen al ser humano como un ser *expresivo, simbólico*. Así, esta dimensión simbólica es relevante para Nicol en al menos tres sentidos: en primer lugar, porque esta dimensión simbólica se convierte en un trazo característico en el sentido ontológico del ser humano. En segundo lugar, porque en el marco de esta dimensión simbólica el elemento central no es tanto el mundo presentado o representado a través de la expresión simbólica, sino, más bien, el destinatario, el otro sujeto, al que se dirige esa expresión simbólica y con el que, en virtud de y gracias a la propia expresión simbólica, podemos compartir un mundo objetivo en común. En tercer lugar, finalmente, porque esta dimensión *simbólica, expresiva* que caracteriza a los seres humanos es, al mismo tiempo, un testimonio de la propia capacidad *creativa* y *recreativa*, esto es, *poética* que caracterizan también esencialmente a los seres humanos y que, de ese modo, son expresión de su propia libertad.

La reflexión expuesta anteriormente le permitirá a Nicol aproximarse de manera crítica al problema de la ciencia. En efecto, en *Los principios de la ciencia* (1965), Nicol se propone ofrecer una reflexión que es, a la vez, una crítica y una nueva fundamentación de

la ciencia. En efecto, para él, el conocimiento que ofrece la ciencia se despliega en el interior de cuatro relaciones fundamentales, a saber: en primer lugar, la relación lógica de coherencia o adecuación del pensamiento consigo mismo; en segundo lugar, la relación de carácter epistemológico de correspondencia del pensamiento con la realidad; en tercer lugar, la relación histórica del pensamiento con su propio decurso histórico y, finalmente, en cuarto y último lugar, la relación dialógica, intersubjetiva, entre la intención comunicativa, expresiva y de la palabra de la expresión dirigida hacia el otro y, por otro lado, el contenido significativo del *logos* que vincula a la expresión con el mundo objetivo. En su análisis del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular, Nicol subrayará sobre todo la última de las relaciones constitutivas del conocimiento, a saber: la relación *dialógica, comunicativa* del conocimiento. Lo fundamental para Nicol no es tanto la coherencia que pueda mantener el pensamiento consigo mismo ni tampoco la correspondencia de este con un mundo objetivo al margen de toda relación dialógica. Lo central para él es más bien la relación con otro sujeto que caracteriza esencialmente al conocimiento. Sólo en el marco de esta relación *dialógica con los otros* es que pueden ser comprendidas las otras tres relaciones que tiene el conocimiento a las que anteriormente nos referíamos: "La significación es un hecho dialógico: si el significado no es *común*, el término no significa".[95] Es solamente en el ámbito de esta relación dialógica, comunicativa, con los demás que puede surgir, que puede delinearse y desplegarse una relación con el mundo y esta última por ello no podría tener lugar sin una comprensión y apertura dialógica del mundo en el orden de la expresión. De acuerdo con ello, la verdad no sería posible sin una comprensión previa del ser compartida en común con los otros.

Nicol ofrece lo que para él son los verdaderos principios de la ciencia enmarcados ahora en el interior de una nueva comprensión de la metafísica a la que habíamos aludido ya anteriormente. En el interior de esta nueva comprensión de la metafísica se trata de in-

[95] Nicol, 1965: 62-63.

tegrar, además, al cambio y al tiempo en el orden del ser y en su comprensión. En este punto Nicol se vincula a la dialéctica aunque no tanto a la de Hegel, sino más bien a la de Heráclito. Es en él donde han de buscarse no sólo los orígenes de la filosofía, sino también la posibilidad de repensar los principios no solamente de la ciencia, sino del propio pensamiento. Esos principios son para Nicol, en primer lugar, el principio de unidad y comunidad de lo real en virtud del cual la multiplicidad de las cosas se inscribe y se comprende en el interior de una realidad que es una y la misma para todos que debe ser comprendida por ello mismo como una única realidad común para todos los hombres. En segundo lugar, el principio de la unidad y comunidad de la razón que se vincula y se deriva de la comunidad del ser. De acuerdo con este principio, la razón debe ser comprendida como una razón *común* y, en esa misma medida, como una razón *unitaria*. En tercer lugar, dirá Nicol siguiendo en este punto a Heráclito, el principio de racionalidad de lo real conforme al cual hay una razón que gobierna el acontecer de lo real, hay una razón que regula el orden del devenir en el tiempo. Finalmente, el principio de la temporalidad de lo real conforme al cual lo único permanente o aquello que podría considerarse como lo único permanente es la razón del devenir.

Las ideas desarrolladas anteriormente reaparecen nuevamente en el *Porvenir de la filosofía* (1972). La reflexión desarrollada en este libro toma como punto de partida el diagnóstico de Nicol según el cual "la filosofía está en peligro". La filosofía y el pensamiento se encuentran en peligro, sin embargo, no tanto por su propia dinámica interna, sino ante todo por razones de carácter externo entre las cuales Nicol menciona a la enajenación, a la violencia, a la deshumanización del lenguaje y a la mecanización de la economía. Todo ello ha obligado a plantear el problema de la función, del papel de la filosofía y de su propia legitimidad e incluso de su propia existencia. Estos temas se prolongan hasta *La reforma de la filosofía* (1980) donde Nicol se propone replantear a la razón como instancia desde la cual se puede repensar a la ciencia, a la filosofía y, en general al pensamiento.

El proyecto de reformulación de la razón y del papel y porvenir de la filosofía culminará en la *Crítica de la razón simbólica* (1982) en la que Nicol despliega una crítica de la razón simbólica como crítica de la razón y del pensamiento en general en la medida en que una y otro están en último término atravesados por y posibilitados en el orden de los símbolos. Así, ya desde el preludio a su *Crítica de la razón simbólica*, Nicol señala que en ella expone el proyecto de una "revolución en la filosofía". La *Crítica de la razón simbólica* es en este sentido, como ya se ha dicho, la parte final de una serie de reflexiones que habían iniciado con *El porvenir de la filosofía* y encontraron su continuación en *La reforma de la filosofía*. Así, anota Nicol, aunque cada uno de estos tres libros es independiente y se justifica por sí mismo, lo cierto es que los tres forman una suerte de "unidad orgánica de una filosofía" (Nicol, 1982: 9). Se trata ahora de desplegar una crítica de la razón simbólica como crítica de la razón y del pensamiento en general en la medida en que una y otro están en último término atravesados por, posibilitados en y remitidos al orden de los *símbolos*. La *Crítica de la razón simbólica* supone, sin embargo, un esclarecimiento previo en torno a qué debe entenderse por *crítica* de la razón, qué se entiende por *razón* y, finalmente, qué se entiende por "razón *simbólica*". La crítica de la razón debe ser remitida así, según Nicol, a la crítica del *logos* y a la forma en que esta ha sido realizada tanto por el "método fenomenológico" como por el "método dialectico" y que ha conducido en último análisis a una interrogación y localización de las condiciones de posibilidad del *logos* en general.[96] Uno y otro parecen haber poner puesto en claro que la simbolización, el simbolismo, es constitutivo de todas las operaciones del *logos*, de toda la actividad de la razón, tanto de la actividad racional metódica como de la precientífica. El examen de la razón como fenómeno pone de manifiesto, según Nicol, que la razón se define en todos sus actos por su carácter dialéctico o dialógico. Este carácter dialógico o dialéctico de la razón presupone, al mismo tiempo, una afinidad ontológica entre todos aquellos que participan

[96] Véase Nicol, 1982: 223.

en el acto comunicativo, dialógico. Esta afinidad ontológica entre los distintos sujetos que se encuentran en el espacio del diálogo es expresada por Nicol diciendo —remitiendo a Platón— que "el hombre es el símbolo del hombre", que el hombre aparece íntimamente, ontológicamente vinculado con el otro hombre no en una suerte de afinidad silenciosa, sino en el espacio de un medio que es afín a uno y otro, a saber: el espacio del símbolo. La comunicación, el diálogo, conlleva por ello una doble correlación simbólica: la ontológica y la lingüística.[97]

A fin de esclarecer el sentido que le va a dar a la noción de "símbolo", Nicol recuerda que en griego *symbolon* es una palabra compuesta por la preposición que significa con y la raíz del verbo *symballo* que significa no otra cosa sino juntar o reunir. El símbolo es entonces una con-junción en virtud de la cual se enlazan los seres humanos en el momento en que usan los símbolos verbales. No obstante, esta relación simbólica no es tan sólo una relación entre los seres humanos sino que remite, al mismo tiempo, a aquello a lo cual ellos se refieren en el momento que dialogan y se comunican entre sí:

> Cuando hablamos, nos estamos refiriendo a algo. No hay entendimiento sin esta referencia común a un objeto susceptible de representación simbólica. Esta susceptibilidad no es, sin embargo, nota propia del ser no humano. Las cosas no hablan ni pueden compartir experiencias, como los hombres. Se rompe con ellas la línea de las afinidades. No se advierte cómo puedan ser comunicables los incomunicantes. El símbolo representa algo que no es simbólico. Esta no es una dificultad liviana. En el acto de la comunicación, también el objeto tiene que ser con-juntado. De otro modo los interlocutores no sabrían *de qué* están hablando.[98]

El símbolo remite, pues, a una relación indisoluble entre los seres humanos y, al mismo tiempo, a una relación entre ellos con el mun-

[97] *Ibid.*: 223.
[98] *Ibid.*: 224.

do al cual estos seres se refieren por medio de los símbolos. En él se enlazan entonces el *logos*, los seres humanos y las cosas. Es en este punto que Nicol remite al análisis ofrecido en la *Metafísica de la expresión* en donde se había enfrentado al problema del doble carácter de los símbolos que aparecen tanto en una función *representativa* como en otra *expresiva*. El análisis que ofrece ahora en la *Crítica de la razón simbólica* remite a la reflexión anterior y trata de desarrollarla respondiendo a la pregunta de cómo es posible que el símbolo verbal sea a la vez *representativo* y *expresivo*. La cuestión básica entonces es ahora la de mostrar cómo a través del orden de los símbolos los seres humanos se relacionan no solamente entre sí sino, al mismo tiempo, con el mundo, con aquello que es representado a través de los símbolos:

> Es esencial comprender que la función simbólica se inicia en el momento de una captación del objeto, es decir, en el momento de su objetivación. El objeto como tal siempre tiene nombre; y cuando no sabemos lo que es su ser está rodeado de otros nombres que delimitan nuestra ignorancia con analogías. La mera imagen sensible no es una auténtica re-presentación. Objetivar es nombrar; nombrar es conversar. El ser se capta simbólicamente, en una operación cooperativa, expresiva, dialógica. Decimos entonces que el ser es inteligible. En verdad, el ser es visible; lo inteligible es su representación. Captar el ser es entender el símbolo.

El símbolo cumple la función mediadora entre los usuarios. El problema consiste en que el inter-mediario requiere a su vez ese otro término, el objeto, que no es en sí mismo mediador, y sin el cual la mediación simbólica sería ineficaz. Una realidad ajena debe ser objetiva en todo caso para que la comunicación simbólica tenga sentido. Sentido quiere decir aquí: contenido. Pero ¿cómo puede el símbolo *contener* lo que no le pertenece por naturaleza? Si la verdad, como representación adecuada, es la manifestación del ser, la operación simbólica será problemática mientras no se dilucide el tránsito que se produce en ella (lo mismo que en el error), desde un

orden real a otro orden irreductible: desde el ser del *logos* simbólico al ser que no es simbólico.[99]

La razón se concibe así como una *razón simbólica* y es en el orden del símbolo en el que se vinculan el yo y el tú, los seres humanos entre sí y, al mismo tiempo, los seres humanos con el mundo. Es a través de esta vinculación entre los seres humanos que se abre la posibilidad de relacionarse con el mundo y esta relación con el mundo a través del orden simbólico sólo se puede dar en el espacio de la comunicación entre los seres humanos. La apertura del mundo se da, pues, a través de los símbolos, a través de la comunicación y del diálogo de los seres humanos en el orden de los símbolos. Quizá ahora se puede mostrar con mayor precisión en qué puede consistir una *crítica* de la razón simbólica. Esta crítica Nicol la entiende como una suerte de reflexión de la razón simbólica sobre sí misma. Esa reflexión de la razón simbólica sobre sí misma debe mostrar así que "la razón es simbólica porque el hombre es ser simbólico".[100] Decir que el hombre es un ser simbólico es, al mismo tiempo, decir que es un ser dialéctico porque en esa relación simbólica se realiza una y otra vez la unidad de los opuestos de varias maneras, según Nicol:

> En ella se conjuntan desde luego el yo y el otro-yo. Este segundo término es afín, porque es un yo; pero también es ajeno, porque es un otro. Existir, se dice, es co-existir. Coexistir es con-versar. Lo cual presupone ese otro término que es el no-yo: el punto terminal de la conversación. Claramente, lo conjuntando en cada caso no es tan sólo el ser de los creadores y usuarios del símbolo. Estos serían impotentes, o sea incomunicantes, sin el referencial común que, justamente, no es conjuntivo por naturaleza. La comunidad simbólica es dialéctica: por el logos, lo ajeno se convierte en lo propio, sin dejar de ser ajeno. La conversión es doble: el yo se apropia del tú, y ambos se apropian de algo que no es ni el uno ni

[99] *Ibid.*: 226.
[100] *Ibid.*: 235.

> el otro. Se trata de entender entonces que, si bien la ajenidad del tú respecto del yo puede salvarse simbólicamente, puesto que el uno y el otro son congéneres, en cambio persiste como incógnita la apropiación de algo heterogéneo que ambos llevan a cabo conjuntamente.[101]

La crítica de la razón simbólica remite así en última instancia al señalamiento ya anteriormente referido que Platón había hecho en el *Banquete* al decir que "el hombre es el símbolo del hombre".[102] Mediante ello Platón estableció por vez primera la afinidad, la íntima vinculación, entre el yo y el tú en términos ontológicos. Esta afinidad ha encontrado una expresión también en la tradición religiosa, específicamente en la cristiana, cuando se caracteriza al tú como un "semejante", como un "prójimo", dando a entender con ello que la comunidad entre los individuos se encuentra ya predispuesta y, al mismo tiempo, realizada en el ámbito de la comunicación a través de los símbolos. Es por ello que en el *Banquete* Platón comprende al yo y al tú como complementarios; ninguno de los dos una unidad completa y cerrada sobre sí misma por lo que ya el vocablo "símbolo" expresa la indisoluble complementariedad entre el yo y el tú, su remisión recíproca. Aún más, dirá Nicol, "el yo se simboliza a sí mismo en el tú" y ello quiere decir que el tú es una posibilidad del yo y, a la inversa, el yo es, a la vez, una posibilidad del tú. Con ello, apunta Nicol, se transforma dialécticamente la alteridad de cada uno con respecto al otro, pues el otro queda ya insertado en el yo en tanto que una posibilidad *propia* de este último.[103] Uno y otro revelan en último análisis que el ser mismo es símbolo del ser:

> Hablar es dar razón, *logon didónai*. Que la filosofía da razón del Ser mismo significa que, con esta palabra inminente, *el Ser se expresa a sí mismo en la verdad*. La relación simbólica del yo con el no-yo, que

[101] *Ibid.*: 236.
[102] Véase Platón, *Banquete*, 191d.
[103] Véase Nicol, 1982: 239.

> se manifiesta de tan variadas maneras, se resuelve en la constante de la relación más radical: la relación del Ser con el Ser. El Ser es símbolo del Ser: todo se integra y se co-ordena en la unidad del Ser. Filosofía, se ha dicho, es ontología. Pero es ontología como ciencia del Ser porque es ciencia del Ser del logos. Con la metafísica de la razón simbólica concluye la revolución en la filosofía.[104]

En este punto Nicol traza una cuidadosa distinción entre los símbolos, operaciones y órdenes simbólicos de la ciencia, los símbolos *puros* que, según él, en último análisis, terminan por no simbolizar nada, por un lado, y los símbolos *impuros*, esto es, aquellos que aparecen en el horizonte de la comunicación y del diálogo entre los seres humanos, por el otro. Es justamente en estos últimos, de acuerdo con Nicol, donde se patentiza en la forma más clara que "el hombre es símbolo del hombre". Es aquí que reaparecen de nuevo una serie de tesis que ya habíamos encontrado en la obra previa de Nicol, a saber: el hombre como un ser que a través de los símbolos se relaciona con los demás y con el mundo, que es capaz de crear poéticamente nuevos órdenes de símbolos que son a la vez testimonios de su propia libertad. Así, según Nicol, solamente en el orden de los símbolos, de la comunicación y del diálogo a través de los símbolos, es que el hombre se puede revelar y abrir a los otros hombres y, de este modo, abrir un mundo compartido en común con ellos: "El ser humano es comunitario porque es simbólico [...] puede usar símbolos para representar el ser no simbólico porque, como ser de razón, es símbolo de sí mismo" (Nicol, 1982: 230). Es en este mismo sentido que el propio Nicol subraya más adelante:

> *El acto primario de la razón* es el acto de dar *nombre*. El nombre no se lo damos a la cosa: ella no lo recibe ni lo exhibe. El nombre se lo damos a alguien para que entienda de qué cosa estamos hablando. El interlocutor entenderá sin vacilaciones, si él también adoptó el mismo nombre para la misma cosa. Esta vinculación con lo

[104] *Ibid.*: 277.

> otro es posible por la comunidad de entendimiento, que es una *comunidad simbólica*. Los participantes son seres lógicos. El ser no humano parece que no interviene en la relación simbólica sino como punto exterior de referencia.[105]

Como ya lo habíamos señalado anteriormente, la presentación y representación del orden del ser se da entonces a través de la comunicación dialógica entre los hombres concebidos como seres simbólicos. Hablar es ya participar en el ser, colocarlo y hacerlo presente en el orden de los símbolos. Es en el interior de este que el yo se abre hacia el tú y el tú se abre en dirección al yo, creando y recreando constantemente las relaciones con los otros, con el mundo y consigo mismo y, de ese modo, reafirmando constantemente y en forma creadora, poética, su propia libertad. Es aquí que se patentiza la dimensión profundamente ética y, a la vez, *poética* que atraviesa todo el pensamiento de Nicol, a saber: la expresión, el orden simbólico, está orientado en último análisis a la creación y recreación, al mantenimiento y ampliación de la comunidad humana en el ámbito de los símbolos, del lenguaje, a través del diálogo.

José Gaos (1900-1969) nació en 1900 en Gijón y vivió en casa de los abuelos maternos en Oviedo hasta los 15 años. En octubre de 1915 se mudó a casa de sus padres en Valencia y, recuerda Colonnello, en ese mismo año tuvo lugar su encuentro con la filosofía a través de la lectura del *Curso de filosofía elemental* de Jaime Balmes. Gaos mismo caracterizará más tarde como "decisivo" este curso, pues en él se expresaba la conciencia de la historicidad de la filosofía —recuérdese a este respecto que este curso concluye con una "Historia de la filosofía".[106] La formación de Gaos se dio gracias al influjo de la biblioteca de su padre, un jurista de ideas liberales espe-

[105] *Ibid.*: 231.

[106] Véase Gaos, 1958a: 26. Sobre la vida y el pensamiento de Gaos, especialmente sobre el periodo que abarca su estancia y actividad en México, debe consultarse la muy detallada biografía intelectual presentada por Aurelia Valero Pie (Valero Pie, 2015).

cialista en Derecho hipotecario, aficionado por lo demás a obras de Schopenhauer y de Nietzsche así como de los grandes exponentes del krausismo español (véase Colonnello, 1990: 16 y ss.). Entre los krausistas españoles destacaba especialmente Manuel García Morente, a quien Gaos encontrará en 1921 en sus cursos en Madrid. Fue a través de los cursos de García Morente que él comenzó a familiarizarse con la filosofía de Edmund Husserl, con la de Max Scheler y con la de Nicolai Hartmann. En 1923 Gaos obtuvo su licenciatura en filosofía en la Universidad de Madrid y, posteriormente, se desempeñó como lector en la Facultad de Letras de Montpellier, en Francia. Gaos fue profesor de alemán en el Instituto de Idiomas de la Universidad de Valencia (1925-1928) y de filosofía en el Instituto Nacional de Segunda Enseñanza de León (1928-1930). En 1928 Gaos realizó su doctorado sobre Husserl con una tesis titulada *La crítica del psicologismo en Husserl*. Se desempeñó como docente de lógica y teoría del conocimiento en la Universidad de Zaragoza (1930-1933), de introducción a la filosofía y de filosofía y didáctica en la Universidad de Madrid (1933-1939) donde fue rector (1936-1939).

De acuerdo a Colonnello, fue alrededor de 1930 que Gaos comenzó a familiarizarse con el pensamiento de Heidegger y, entre 1933 y 1935, con el de Wilhelm Dilthey. Podría decirse, en forma acaso demasiado resumida, que la formación filosófica de José Gaos transcurrió por la escolástica de Jaime Balmes, por el neokantismo en la versión de Nicolai Hartmann, por la fenomenología y la filosofía de los valores en la forma en que esta fue expresada por Edmund Husserl y Max Scheler respectivamente, y por la filosofía de Heidegger y el historicismo de Dilthey. Entre los maestros que desempeñaron un papel decisivo en la formación de Gaos destaca, en primer lugar, José Ortega y Gasset y, a continuación, Manuel García Morente y Xavier Zubiri. Fueron precisamente García Morente y Zubiri quienes le propusieron a José Gaos realizar su tesis en torno a la crítica del psicologismo en Husserl contando con la aprobación de Ortega y Gasset.

El primer encuentro filosóficamente decisivo entre Ortega y Gasset y José Gaos tuvo lugar, según lo recuerda Colonnello, du-

rante el año académico 1923-1924 en el marco de un curso de metafísica en el que Ortega se ocupaba de ofrecer una serie de reflexiones sobre el amor a la par que comentaba la obra de Bergson *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889). Sin embargo, quizá el verdadero maestro de Gaos en filosofía haya sido Manuel García Morente. En efecto, formado en Marburgo con Cohen, Natorp y Cassirer con una tesis de doctorado dedicada a la estética de Kant (1912) y un ensayo muy influyente con el título *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* (1917), García Morente había desarrollado su pensamiento en un intenso diálogo tanto con la fenomenología de Edmund Husserl y Max Scheler como con la filosofía de Henri Bergson. Fue García Morente, como lo señala Colonnello, quien suscitó en el joven Gaos el interés por la fenomenología. A la influencia de Husserl a través del pensamiento de García Morente se aunará posteriormente el interés por la obra de Martin Heidegger. En efecto, como lo recuerda Colonnello, fue en 1930 que Gaos escuchó por primera vez, por boca de Ortega y Gasset, en la redacción de la *Revista de Occidente*, el nombre de Martin Heidegger.[107] La influencia de Heidegger se acrecentó aún más a través de Xavier Zubiri quien realizó una estancia de dos años en Friburgo con el propio Heidegger y se convirtió en un entusiasta lector del filósofo alemán. Fue en este horizonte que Gaos se aproximó al pensamiento de Heidegger e inició la traducción de *Ser y tiempo* en Madrid que concluirá en México en 1951. Gaos mismo se referirá posteriormente a su propia formación intelectual de la siguiente manera:

> En el Instituto de Segunda Enseñanza de León, en la Universidad de Zaragoza, explicaba yo una filosofía constituida fundamentalmente por una teoría de los objetos físicos y psíquicos, ideales y metafísicos, sacada principalmente de Brentano, Husserl, Hartmann y Scheler. Pero ya en Madrid empecé a explicar una Filosofía de la Filosofía cuya articulación final fue la que le di en mis primeras

[107] Véase Colonnello, 1990: 30 y ss.

conferencias de México y resumí en la primera parte del libro *Dos ideas de la filosofía*.[108]

Como lo han señalado algunos estudiosos de la obra de Gaos, esta se caracterizó en sus inicios por la experiencia de la radical historicidad de la filosofía desarrollada en el marco tanto de su relación con Manuel García Morente y Xavier Zubiri como de la lectura de Wilhelm Dilthey —de quien tomará la expresión de "Filosofía de la Filosofía" con la que caracterizará posteriormente a su propia reflexión como una interrogación filosófica constante sobre el carácter, sentido y función de la filosofía, como habremos de verlo más adelante— y, por supuesto, de Martin Heidegger.[109]

Al mismo tiempo, Gaos estuvo siempre comprometido políticamente pues en 1931 había ingresado al PSOE siendo designado en 1937 comisario general del Pabellón de la República Española en la Exposición Internacional de París de 1937. Con el ascenso y victoria del franquismo en España Gaos fue separado de su cargo de catedrático y destituido en febrero de 1939. Ello lo orilló al exilio en México, adonde viajó en 1938 para trabajar en La Casa de España y, posteriormente, como profesor en la UNAM desde 1939, nacionalizándose mexicano en 1941.[110] La primera impresión que produjo a Gaos la vida filosófica en México no debe haber sido extremadamente positiva, pues, como lo refiere en su correspondencia con Francisco Romero en los años 1939-1940, aunque la gran figura de la filosofía mexicana en aquel momento, Antonio Caso, le inspiraba un cierto respeto no le parecía "un gran creador" sino más bien un "orador académico" y "en decadencia". La gran esperanza por encontrar al sucesor de Caso en Samuel Ramos le parecía que no había fructificado. Francisco Larroyo por au parte le parecía mantener una posición más bien "curiosa" y Eduardo García Máynez un hombre "de poco vuelo personal" aunque "preciso, probo, dis-

[108] Gaos, 1958a: 148.

[109] Véase Abellán, 1998: 134 y Colonnello, 1990: 16 y ss.

[110] Sobre la vida y obra de Gaos, véase Colonello, 1997; Sevilla, 2008; Muguerza, 2010 y Valero Pie, 2015.

creto".[111] En el prólogo al volumen XIII de las *Obras completas* de José Gaos, Fernando Salmerón ofrece una reconstrucción y periodización de la evolución filosófica de José Gaos elaborada a partir de textos autobiográficos y de la correspondencia del pensador español. Es así que Salmerón distingue una primera etapa de 10 años que iniciaría en 1923, año en el que Gaos se traslada a Madrid desde Valencia para continuar en la capital española sus estudios de filosofía. Es en esta primera etapa que se inscribe el inicio de su relación con José Ortega y Gasset. A ella seguiría una segunda etapa que abarcaría, según Salmerón, desde 1933, justamente el año siguiente de su vuelta a Madrid desde Zaragoza como profesor de la Universidad Central, y se prolongaría hasta 1953. La última etapa, finalmente la localiza Salmerón desde 1953 hasta la muerte del filósofo español.[112] A lo largo de todo este proceso, apunta Salmerón, es posible delinear una trayectoria que condujo a Gaos a emanciparse gradualmente tanto del raciovitalismo de Ortega como del historicismo de Wilhelm Dilthey al igual que de la filosofía de Martin Heidegger de modo que, aun cuando conservara efectivamente elementos provenientes de todos ellos, Gaos se dedicó a construir un sistema filosófico propio.

Como ya se ha dicho, el pensamiento de José Ortega y Gasset ejerció una profunda influencia en la primera de las etapas de la formación filosófica de Gaos. El propio Gaos lo reconocería de la siguiente manera:

> Es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo intimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto y condición me reemplazó Julián Marías, y que, aunque este no me hubiera reemplazado, la divergencia de posición toma-

[111] Véase Valero Pie, 2015: 83.
[112] Salmerón, 1992: 9.

> da en la guerra civil con todas sus consecuencias, haya hecho su efecto en el ánimo de Ortega, si no en el mío. Mas sabido es que ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido.[113]

Y, en forma aún más clara, en otro pasaje:

> Precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pienso es una mera reproducción de esta filosofía [la de Ortega] o prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante en una doble dirección inversa: reconocerle lo suyo y no achacarle lo que no querría aceptar. Pero tal puntualización me es imposible. Durante años he vivido en convivencia frecuentemente diaria con él. He sido el oyente de palabras o el interlocutor de conversaciones en que se precisaban sus propias ideas en gestación, he leído originales inéditos. Así, ya no sé, si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen.[114]

Sin embargo, al mismo tiempo, Gaos no vaciló en señalar que Ortega no era un filósofo en el sentido tradicional del término sino que era más bien un pensador ocupado de temas concretos:

> *La verdad es que Ortega no ha sido, en absoluto, un filósofo, en el sentido más propio del término.* No le interesaron los temas metafísicos ni los otros más técnicos de la filosofía. No conocía, desde luego, ambos grupos de temas, pero quizá tampoco los demás técnicamente, ni técnicamente trató ninguno [...] Se interesaba por temas inmanentes, concretos, vitales. Los trató muy poco filosóficamente y mucho no sólo literariamente, sino específicamente a la alta

[113] Gaos, 1958a: 60-61.
[114] *Ibid.*: 74-75.

> periodística. No llegó a definir satisfactoriamente ni a desarrollar sus conceptos capitales: razón vital, razón histórica. No articuló sistema. Pero es lo que hicieron —y no hicieron— los filósofos de su tipo, que también los hay en la historia.[115]

Puede decirse con certeza que ningún otro filósofo mexicano contribuyó tanto como Gaos al estudio de la fenomenología en México, a través de su magisterio, ensayos, traducciones de obras centrales de Husserl y Heidegger[116] y conferencias dedicados directa o indirectamente a la fenomenología. Después de una etapa de "entusiasmo" personal (1923 a 1933), fase que ya había concluido en el momento de su llegada a México, y que comprendía bajo el término genérico de "fenomenología" no solamente a la filosofía de Husserl, sino también al pensamiento de a Brentano, Bolzano y Scheler, Gaos se distanciaría gradualmente de la fenomenología.[117] En efecto, ya desde su época en España y a través de la mediación de Ortega y Gasset, Gaos se había aproximado a la fenomenología tomando como eje "la forma definitiva en que este mismo [Husserl] la ha expuesto en sus *Ideas*".[118]

Como se ha señalado anteriormente, la relación con Ortega y Gasset y con el círculo en torno a él fue un acontecimiento decisivo para la formación filosófica de Gaos. Como ya se ha señalado, fueron Manuel García Morente y Xavier Zubiri quienes, con la aprobación de Ortega, le propusieron a Gaos el tema para su tesis: *La crítica del psicologismo en Husserl*. La crítica que Gaos realizara a Husserl

[115] Archivo José Gaos 4, exp. 2, ff. 61028-61030, citando en Valero Pie, 2015: 101. En torno al influjo de Ortega sobre Gaos, puede consultarse: Muguerza, 2010. Vuelvo más adelante a esta suerte de filosofía de la inmanencia vinculada a los problemas planteados por la historia y la identidad y al modo en que ella impulsó a una "filosofía de la circunstancia hispanoamericana".

[116] Gaos es traductor de las obras que él mismo denominaba "clásicas" de Husserl: las *Investigaciones lógicas* (hecha a iniciativa de Ortega y Gasset, en colaboración de García Morente y publicada en 1929 por *Revista de Occidente*), las *Ideas* (México, 1949) y las *Meditaciones cartesianas* (México, 1942). En lo que se refiere a Heidegger, es preciso citar si traducción de *El ser y el tiempo* (1951).

[117] Véase Gaos, 1962a: 59 y 62.

[118] Gaos, 1960a: 17.

provenía directamente de Ortega y es también del propio Ortega de quien procede su interpretación de la filosofía contemporánea, su interés por Fichte y Hegel y, en general, por filósofos y pensadores en lengua alemana que el propio Gaos habría de traducir intensamente.[119] Gaos comprenderá así a la fenomenología como "la ciencia eidética descriptiva de los fenómenos puros que integran la conciencia pura"[120] señalando, sin embargo, que la fenomenología, que no podía ser reducida simplemente a la filosofía de Husserl, sino que comprendía más bien un "amplio movimiento filosófico".[121]

De acuerdo a esta interpretación, según Gaos

> el objeto de la fenomenología se alcanza e investiga, en suma, en dos etapas metódicas. Primero, hay que obtener la conciencia pura mediante las reducciones fenomenológicas. Y luego hay que practicar la reducción eidética que eleva de la conciencia pura a su esencia, para aplicar a esta el método eidético.[122]

Así, la fenomenología de Husserl consta para Gaos de dos "etapas metódicas", que corresponden a las dos "reducciones", la eidética, por un lado, y la fenomenológica, por el otro. Años más tarde, en sus Lecciones publicadas en su Curso de 1965 con el título *Del hombre*, Gaos exponía la forma en que él entendía las reglas del método fenomenológico:

> La primera gran regla del método fenomenológico es la de partir de las expresiones verbales designantes del fenómeno del que se trata de hacer la fenomenología, para elegir un caso o ejemplar individual o específico, percibido o recordado o imaginado, del fenómeno designado por ellas que lo sea inconcusamente, y proceder al análisis descriptivo, conceptual y terminológico, del caso

[119] Véase Salmerón, 1992: 10.
[120] Gaos, 1960a: 18.
[121] *Ibid.*: 17-18.
[122] *Ibid.*: 80.

> o ejemplar bajo el punto de vista de lo que sea, con evidencia intelectual, esencial a él o al fenómeno.[123]

A esta "primera gran regla" se sumarán otras que permiten el análisis o descripción eidéticos, esto es, una Eidética en la que nociones centrales de Husserl como las de intencionalidad, subjetividad o conciencia no parecen tener un lugar asignado. Es aquí que se puede comprender el que podría ser considerado el trazo fundamental de la crítica implícita que Gaos hacía a Husserl. En efecto, según el filósofo hispano-mexicano, Husserl "pensó que los fundamentos de toda ciencia eran las esencias y la conciencia pura",[124] lo cual es para Gaos "una de las ideas más precipitadas, más apriorísticas, menos científicas, de toda la historia de la filosofía".[125] Se delinea sobre el trasfondo de esta crítica la distinción entre la fenomenología de Husserl, por un lado, y la de Heidegger, por el otro, interpretada bajo la luz de Ortega y Gasset, es decir, entre una fenomenología "eidética" y otra "existencial" de la que Gaos se colocaría más próximo:

> Esta fenomenología [de la presencia] inicia propiamente la fenomenología por excelencia. Los fenómenos por excelencia no son los objetos fenoménicos (los entes), sino los de la objetividad u objetivación de ellos, los de su presencia (la existencia), aparición, desaparición, reaparición, desaparición para siempre. Por ende, estos fenómenos integran lo que más propiamente puede y debe llamarse la "fenomenicidad" de los fenómenos. La fenomenología de la fenomenicidad, o la de la existencia, y no la de las "esencias", es, pues, la fenomenología por excelencia.[126]

Esto aparece en forma especialmente clara en las notas que Gaos escribió sobre la fenomenología en 1959 en el marco de un home-

[123] Gaos, 1970: 43. Puede verse también Gaos, 1982a: 11.
[124] Gaos 1961a: 147.
[125] *Ibid.*
[126] Gaos 1962a: 231-232.

naje a Husserl con motivo de la celebración del centenario de su nacimiento en el que participaron también sus alumnos Luis Villoro, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Ricardo Guerra.[127] En esas notas, Gaos mantiene una actitud muy crítica frente a un Husserl cuya filosofía le aparece a Gaos como centrada en una conciencia pura que termina por convertirla en una variante del idealismo subjetivo de raíces cartesianas y de corte kantiano. Cuatro años más tarde, en el marco del XIII Congreso Internacional de Filosofía en México, se desarrolló el Simposio sobre la Noción Husserliana de Lebenswelt, contando con la presencia de Ludwig Landgrebe, Enzo Paci y, de nuevo, José Gaos y Luis Villoro. En su ponencia, Gaos se interrogó por "la idoneidad de la concepción husserliana de la subjetividad trascendental para lograr la explicación o comprensión universal y radical que viene ambicionando tradicionalmente la filosofía" en la medida en que "la concepción de la subjetividad trascendental de la que es correlato el mundo de la vida corriente, no es sino la última forma —programática aún— dada por Husserl a su idea de la filosofía fenomenológica".[128] La interpretación que Gaos ofrece aquí del *Lebenswelt (mundo de la vida)* lo remite a la subjetividad trascendental.

La discusión en torno a la fenomenología continuará así entre los estudiantes más cercanos a Gaos. Debe ser mencionado en este sentido Luis Villoro (1922-2014) quien a lo largo de los años cincuenta y mediados de los sesenta del siglo anterior se aproximó a la fenomenología tanto en el marco de cursos impartidos en la Facultad de Filosofía y Letras (el último de los cuales tuvo lugar en 1964-1965) como a través de traducciones como la de *Lógica formal y lógica trascendental* (1962). Aunque en ese momento ya distanciado de la fenomenología, Villoro publicó a mediados de los años setenta unos *Estudios sobre Husserl* (1975). La aproximación y conocimiento de la fenomenología por parte de Villoro estuvieron mediados por la figura de su maestro José Gaos aunque, a diferencia de este,

[127] Véase Gaos, Guerra, Rossi *et al.*, 1961. Al respecto, véase también Zirión, 2003 y san Martín, 2015.

[128] Gaos, 1963: 19.

Villoro intentó ver las interpretación de la fenomenología que se encuentran en las *Investigaciones lógicas*, por un lado, y el "giro trascendental" practicado en el primer volumen de las *Ideas*... como diversas fases del desarrollo de un mismo proyecto. Así, en "Los antecedentes de la reducción fenomenológica" insiste en que es necesario "... atenerse, con igual firmeza, a los dos términos de la aparente contradicción: la objetividad de la verdad lógica y el carácter intencional del conocimiento".[129] Las ideas rectoras que aparecen en las *Investigaciones lógicas* suministran así, dirá Villoro, el hilo conductor para comprender el sentido de la reducción fenomenológica expuesta en *Ideas I*...

Así, el análisis de las relaciones entre la reducción eidética y la fenomenológica, el modo en que la primera abre el camino a una "ciencia de esencias" que requeriría, sin embargo, de una reducción fenomenológica para resolver problemas que la reducción eidética habría dejado sin resolver —entre ellos el de "la relación entre la verdad en sí de lo esencial y su aparición en ejemplares individuales"—,[130] la preocupación por el sentido de la reducción trascendental y su función como fundamento de un idealismo trascendental (ver a este respecto, por ejemplo, la reseña que Villoro publicó en 1959 sobre el segundo volumen de las *Ideas*... de Husserl), la distinción entre el sujeto personal y el yo trascendental, constituyen los elementos de una tensión que parece recorrer toda la reflexión de Husserl. Por un lado, tenemos así las *Meditaciones cartesianas* y *Lógica formal y trascendental* y, por el otro, la *Krisis*: "En las nociones de 'vida operante' de la conciencia *(leistendes Leben)* y de 'mundo vital' *(Lebenswelt)* buscarán su síntesis; al lograrla, el idealismo trascendental terminará su ciclo para anunciar una filosofía de nuevo cuño".[131]

En la segunda mitad de los años sesenta, Villoro comenzó a distanciarse de la fenomenología y a aproximarse a la filosofía ana-

[129] Villoro, 1975b: 15.
[130] *Ibid.*: 72.
[131] *Ibid.*: 136.

lítica anglosajona.[132] No obstante, su reflexión continuó conservando zonas vinculadas a la fenomenología. Así, como ya lo ha subrayado, por ejemplo, Antonio Zirión, es posible encontrar varias referencias a la fenomenología en *Creer, saber, conocer*[133] al igual que en *El poder y el valor* (por ejemplo, en el apartado consagrado a la "Experiencia del valor").[134]

Otro discípulo de Gaos, Fernando Salmerón (1925-1997), desarrolló en el marco de su tesis doctoral una investigación sobre el ser ideal preocupándose, además, por analizar el problema del significado y el lenguaje en Husserl y en Heidegger.[135] Manuel Cabrera (1913-1997), por su parte, buscó realizar una crítica de Husserl desde la perspectiva de la sociología del conocimiento. Cabrera pasó en los años cuarenta por los seminarios de Gaos donde se familiarizó con la fenomenología y el existencialismo y se aproximó a Leopoldo Zea. No obstante, sus ausencias de México desde 1946 hasta su regreso definitivo en 1984 impidieron que ejerciera una influencia duradera en la docencia o en la investigación. Cabrera había estudiado inicialmente Derecho y posteriormente Filosofía. Después de haber tenido diversos cargos diplomáticos, ingresó en 1984 como investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM e impartió, en la Facultad de Filosofía y Letras, cursos de interpretación de las *Meditaciones cartesianas*. La posición de Ca-

[132] Vuelvo a ello más adelante, en el capítulo VIII, p. 589 de este libro. Sobre el pensamiento de Villoro en general, véanse: Garzón Valdés y Salmerón, 1993; Leyva y Rendón, 2016 y Stepanenko, 2017.

[133] Zirión señala de este modo que el texto que Villoro presentó en el Seminario de Filosofía Moderna en el centenario del nacimiento de Husserl es un antecedente de algunas de las ideas expuestas en el capítulo "Tipos de conocimiento" de *Creer, saber, conocer* (véase Zirión, 2003: 328-330). Fernando Salmerón considera incluso que este libro (y no sólo ese capítulo) es el "fruto maduro" de una dedicación cuyas preocupaciones tuvieron su origen en la discusión con José Gaos (véase Salmerón, 1993: 133-134).

[134] Véase Villoro, 1997: 18. Volveré a Villoro más adelante, tanto en el capítulo V consagrado a la "Filosofía de lo mexicano" como en el capítulo VIII dedicado a la filosofía analítica.

[135] Vuelvo más adelante a Fernando Salmerón (véase *infra*, capítulo VIII, p. 589 de este libro.

brera sobre la fenomenología fue expresada ya desde su primer libro *Bases para una fundamentación de la sociología*,[136] en su curso sobre "La metafísica de la persona" impartido en Morelia en 1942 y, décadas más tarde, en *Los supuestos del idealismo fenomenológico* (1979) al igual que en diversos ensayos y conferencias.[137] La fenomenología de Husserl expresa para Cabrera una culminación del cartesianismo y a la vez una crisis que ella misma contribuye a agudizar al disociarse de la historia real, recayendo en un solipsismo insuperable que entroniza al sujeto desde la perspectiva de una lógica de la dominación.[138]

Hubo, sin embargo, dos vertientes que se revelarían posteriormente como de enorme importancia en el decurso posterior de la fenomenología en nuestro país: por un lado, la que se desarrollaría en la forma de una crítica de la fenomenología con recursos conceptuales provenientes de la filosofía analítica; por el otro, aquella que daría lugar a una reflexión sobre lo mexicano. Podría decirse que la primera vertiente se enmarca en lo que Fernando Salmerón llamaría más tarde "la rebelión de los alumnos" contra Gaos.[139] Esta "rebelión" condujo especialmente a tres de ellos —a Villoro, a Alejandro Rossi y al propio Salmerón— en dirección no de una revisión de la interpretación convencional de Husserl, sino de un distanciamiento de él y de la llamada "filosofía continental" que habría de aproximarlos a la filosofía analítica anglosajona en la línea iniciada por Gottlob Frege, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein.[140] La segunda vertiente, en cambio, buscaría interpretar el método fenomenológico en una forma más amplia y flexible, no reduciéndolo al

> [...] método fenomenológico en el sentido riguroso de la fenomenología de Husserl: el método de la ciencia eidético-trascendental

[136] Véase la valoración que hace Gaos de esta obra en su prólogo a la edición de 1953, en Gaos, 1996: 597.

[137] Véase Cabrera, 1984 y Cabrera, 1989.

[138] Véase Cabrera, 1989: 51, 61.

[139] Véase Salmerón, 1991 y 2006.

[140] Vuelvo sobre esta vertiente en el capítulo VIII, p. 589 de este libro.

> de las esencias de los fenómenos puros de la conciencia pura; sino el método fenomenológico en el sentido más laxo y lato... de descripciones de cualesquiera objetos, dirigidas por una vaga intuición de lo esencial de estos, no garantizadas por nada susceptible de verificación objetiva o intersubjetiva, tan sólo conducidas en algún orden "metódico".[141]

Este método fenomenológico tomaría por objeto las expresiones verbales —es así que Gaos lo señala en *De la filosofía* (1962)—, las conductas, los hábitos y, en general, la historia o identidad de una nación o incluso de una cultura entera. Un método fenomenológico en este sentido muy amplio se enlazaría con una reflexión como la que Ortega y Gasset habría realizado en torno a la cultura española y a España en general. El resultado de esto sería una reflexión de gran calado que tomaría como objeto ya no a España, sino a México y a Hispanoamérica en su conjunto; tema del que pasaremos a ocuparnos ahora.

* * *

Como se ha comentado con anterioridad, la recepción, discusión y crítica de la fenomenología hechas por Gaos tuvieron lugar sobre el trasfondo del pensamiento de su maestro José Ortega y Gasset. Fue así que Gaos se vio gradualmente conducido también a una reflexión sobre la circunstancia en que se desarrollaba su propia reflexión. No obstante, en el caso de Gaos, el horizonte de la circunstancia se extendería desde España hacia México y, desde México, hacia Hispanoamérica. En efecto, José Ortega y Gasset había publicado en 1914 sus *Meditaciones del Quijote* en donde exponía su *circunstancialismo*. Así, Ortega y Gasset decía en esa obra, "yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo". Este *circunstancialismo* se inscribe en el marco de una reacción en contra de la filosofía neokantiana y en dirección más bien de una reflexión

[141] Gaos, 1996: 342.

que buscara esclarecer el carácter, sentido y destino de España en concreto. Es así que Ortega y Gasset se preguntaba:

> Dios mío, ¿Qué es España?... en la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, esta como proa del alma continental? ¿Dónde está, decidme, una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbre el destino de España?[142]

Las *Meditaciones sobre el Quijote* fueron concebidas por su autor como un ensayo a medio camino entre la filosofía y la literatura. Por detrás de la temática literaria orientada a analizar la figura del Quijote, se delineaba en ellos una pregunta central para Ortega, la pregunta por España: "La gran pregunta...Dios mío ¿Qué es España?" *(Primera meditación)*. El libro era en realidad fragmentario. Se compone de un prólogo, una meditación preliminar y una primera meditación a la que debían seguir otras dos que nunca aparecieron. Años más tarde Ortega volvió a ocuparse de los problemas relacionados con España, especialmente en *España invertebrada* (1922). Ahí se presenta un ensayo sobre la estructura de España en el pasado y en el presente. Una preocupación que aparece expresada ahí y que acompañará al pensamiento de Ortega es la de que solamente una élite espiritual sería capaz de constituir, mantener y renovar al Estado y el problema de España era justamente el haber carecido de una élite semejante a lo largo de toda su historia. Los visigodos que se fusionaron con los ibéricos eran en realidad, de acuerdo con Ortega y Gasset, el menos vital entre los pueblos germánicos y por ello su dominio feudal fue el más débil entre los europeos. El despliegue deslumbrante en el llamado "Siglo de Oro" entre 1480 y 1600 que llevó a España a ser una de las primeras naciones en alcanzar su unificación, a desplegar un gran imperio colonial y a

[142] Ortega y Gasset, 1914: 76-77.

destacadas producciones artísticas, especialmente en el ámbito de la literatura, no fue tampoco capaz de producir esa élite. En lugar de ello fueron las grandes masas las que poblaron las colonias y, por carecer de esta élite rectora, no fueron capaces de llevar ni la disciplina ni la civilización a los territorios coloniales. España permaneció así como un país predominantemente agrario, desligado de Europa occidental y vuelto sobre sí mismo, de espaldas al desarrollo científico y cultural del resto de Europa y convertido en un bastión de la Contrarreforma y el catolicismo ultramontano. Lo que España requería era entonces una élite intelectual que la encauzara por la vía de la modernidad y de la inserción en Europa occidental.

Era precisamente en el marco de esta *circunstancia* que Ortega deseaba anclar su reflexión para, desde ahí, interrogarse por la propia identidad de España. La idea en ese sentido es que el carácter y significación de la propia reflexión filosófica —e incluso del propio filósofo como individuo— se hallan indisolublemente ligadas a una circunstancia, a una historia y a una cultura compartidas en común, solamente en el interior de las cuales la pregunta por la propia identidad individual cobra sentido y puede ser eventualmente respondida. Se ha subrayado así que esta interrogación por parte de Ortega y Gasset en torno a la propia circunstancia en la que se encuentra él como filósofo y como individuo, puede ser comprendida en el interior de una vasta tradición en la cultura española que remonta a Quevedo y a Gracián lo mismo que a Larra, Costa, Ganivet y, especialmente, a la llamada Generación del 98. Es aquí que se localiza una reflexión filosófica en torno a la identidad, en este caso a la identidad de España. Al mismo tiempo, en las reflexiones de Ortega y Gasset se empieza a delinear otra vertiente que será prolongada y desarrollada en forma muy productiva por pensadores de la generación posterior. Me refiero a algo que podría denominarse "la historia de las ideas", es decir, la historia de la recepción de las ideas en el interior de una determinada cultura y de la forma en que estas ideas han sido reapropiadas y, en ese mismo sentido, transformadas en el marco mismo de su recepción. Una de las primeras reapropiaciones productivas del *circunstancialismo*

y de la forma en que, en el interior de este, se empezó a comprender y practicar la historia de las ideas por parte de Ortega y Gasset, la encontraremos precisamente en José Gaos.

En efecto, es preciso recordar en ese sentido la forma en que José Gaos se referiría a José Ortega y Gasset:

> No por tal forma de su obra no ha sido Ortega filósofo. Por ella ha sido del linaje de los filósofos que figuran en toda Historia de la Filosofía y que se sirvieron de las mismas formas, o de las equivalentes en sus circunstancias, para fines a los que son comparables los de Ortega. Pienso preferentemente, no exclusivamente, en los filósofos del siglo XVIII, y tampoco exclusivamente los franceses. Aquellos filósofos concibieron, ejecutaron y publicaron su filosofía como un medio de rehacer conforme a los dictados de la razón, del señorío de la *luz* sobre sí mismo y su contorno, la organización, la vida toda, de sus países. Y acaece que tales filósofos son los verdaderos antecesores de los que llamamos "simples pensadores" en nuestros países, desde un Feijoo hasta un Unamuno y un Ortega en España; desde un Andrés Bello hasta un Martí, un Rodó, un Antonio Caso, en esta América. Estos pensadores fueron desde los primeros, siguen siendo los aún vivos, verdaderos padres de las respectivas patrias y aun cada uno de las patrias de los demás, de las patrias hispánicas todas, en el sentido de maestros de los respectivos pueblos, de maestros de los pueblos de todos hispánicos. En ese sentido, Ortega no es sino uno más entre los integrantes de tan ilustre casta.[143]

De este modo la reflexión sobre la circunstancia y mediante esta reflexión, la salvación de la propia circunstancia que en Ortega aparecía restringida a España, es ampliada por parte de Gaos hacia el ámbito hispanoamericano en su conjunto:

> El programa de salvaciones de las circunstancias españolas, de salvación de la circunstancia española, era un programa original,

[143] Gaos, 1957b: 108.

> y de fecundidad indefinida, de filosofía española —expresamente; potencial o virtualmente, hispanoamericana en general: la filosofía de lo español, la filosofía española; la filosofía de lo hispanoamericano, la filosofía Hispanoamérica.[144]

La reflexión sobre el carácter, la significación y la identidad de Hispanoamérica en general y del pensamiento hispanoamericano en particular se convertirá entonces en uno de los elementos centrales del magisterio y de la reflexión del propio José Gaos: "lo que en España no había pasado aun de un inicio, se convirtió aquí, en México, dirá Gaos, en la parte de mi labor que personalmente estimo como principal".[145]

Las aportaciones que hizo Gaos al pensamiento en México en particular y en Hispanoamérica en general fueron decisivas y se desarrollaron en varias dimensiones. En primer lugar, en el ámbito de la docencia, investigación y edición de obras centrales del pensamiento hispanoamericano en general y mexicano en particular, en el marco institucional que le ofrecieron la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la Universidad Femenina de México y La Casa de España en México, de donde posteriormente surgiría lo que es hoy El Colegio de México. A este marco institucional habría que sumar el ofrecido por editoriales como el Fondo de Cultura Económica y por revistas como *Cuadernos Americanos*, entre otros. Además de esto, Gaos se insertó en el ambiente intelectual mexicano en virtud de relaciones de amistad e intercambio intelectual con pensadores como Antonio Caso, Alfonso Reyes, Daniel Cosío Villegas y Jesús Silva-Herzog entre otros. Es esta generosa acogida la que explica el balance que Gaos hará años más tarde sobre su estancia en México:

> México salvó la vida, la vida intelectual, que para el intelectual es la vida pura y simplemente, de los numerosos intelectuales espa-

[144] Gaos, 1947b: 75.
[145] Gaos, 1958a: 113.

> ñoles de que se sabe. Sería para mi motivo de la más fruitiva satisfacción que se pudiera reconocer como de mi parte he hecho todo lo factible por corresponder según era debido.[146]

Quizá hayan sido esta acogida e inserción en el ambiente filosófico e intelectual mexicano las que llevaron a Gaos a considerarse a sí mismo no tanto como un "desterrado", sino más bien como un "transterrado". Con esta denominación Gaos buscaba expresar esa situación que caracterizaba a alguien instalado en una nueva tierra que, aun sin ser la tierra de origen, no era completamente extraña a ella por lo que esta nueva tierra podría considerarse como una suerte en una línea de continuidad con la tierra de origen de la que se provenía:

> En los españoles actúo, sin duda, desde un principio, la emigración. Con una actuación de dos vertientes. Toda emigración representa una experiencia vital tan importante como no puede menos de ser la experiencia de emprender una vida más o menos nueva. Pero una emigración forzosa representa la experiencia de emprender una vida más o menos nueva en una peculiar relación con la vida anterior. Como esta se dejó por fuerza y no por prever otra vida preferible y resolverse a vivirla, se vive la vida nueva con una singular fidelidad, entre efectivamente espontánea y moralmente debida, a la anterior, lo que da de sí una potenciación de lo que retenía en esta, lo valioso de ella, menos notorio en lo habitual de la posesión que en lo de al pronto insólito de la perdida y en lo engrandecedor, que no empequeñecedor, de la distancia temporal en el recuerdo. Esto puede ser aun en el caso de que el asiento en la nueva tierra resulte preferible al retorno a la dejada, cuando entre valores de una y valores de otra cabe ver una relación que permita conciliar la fidelidad a los unos con la adición a los otros. Es lo que nos ha pasado a los españoles en México. Porque, y esta es la otra de las vertientes anunciadas, los españoles hicimos un

[146] Gaos, 1954: 14.

> nuevo descubrimiento de América. "Sabíamos" de la América española, pero que diferente "vivir" su vastedad y diversidad en el presente, su profundidad y complejidad por el pasado y aun a su juventud, su fermentar de formación, y por las tres cosas su plétora de posibilidades de futuro. Pero nosotros habíamos iniciado ya en España la actividad de que estoy tratando. Es que la reivindicación de los valores españoles había empezado en España, movilizada justamente por la conciencia de su valer. Esta conciencia era parte para que no previésemos otra vida preferible y la posibilidad de dejar la que vivíamos, posibilidad en que no pensamos, hubiese de realizarse sólo como se realizó, por la violencia. Por fortuna lo que hay de español en esta América nos ha permitido considerar la reivindicación de los valores españoles y la fidelidad a ellos con la adhesión a los americanos.[147]

El trabajo de Gaos asumió así un lugar central en la historia de las ideas en Hispanoamérica y, en general, en la reflexión sobre la cultura y la historia de Latinoamérica. Esta labor se centró alrededor del Seminario para el Estudio del Pensamientos de los Países de Lengua Española que funcionó inicialmente dentro de La Casa de España en México y, posteriormente, en El Colegio de México surgido a partir de ella. En el marco de este Seminario de Gaos se elaboraron tesis y obras centrales para la historia de las ideas en Latinoamérica. Entre ellas habría que mencionar las siguientes: *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944), ambas de Leopoldo Zea, que aparecieron posteriormente editados en un solo volumen que llevó el título genérico de *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia* (1968). En ese seminario se publicaron también los siguientes trabajos: *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición* (1945) de Monelisa Lina Pérez-Marchand, *La introducción de la filosofía moderna en España* (1947) de Bernabé Navarro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) de Luis Villoro, *Conceptos e imá-*

[147] *Ibid.*: 312-313.

genes en pensadores de lengua española (1951) de Vera Yamuni, *La génesis de la conciencia liberal en México* (1954) de Francisco López Cámara y *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América* (1958) de Carmen Rovira, entre otros. Además de los trabajos mencionados, prácticamente todos obra de autores mexicanos, debe señalarse la participación de pensadores de otras latitudes. Así, por ejemplo, la ya mencionada Monelisa Lina Pérez-Marchand provenía de Puerto Rico; también participaron en el seminario Pero Adjucto Botelho, de Brasil; John L. Groves, de los Estados Unidos, al igual que el peruano Augusto Salazar Bondy, quien posteriormente se haría conocido tanto por la publicación de una obra titulada *Filosofía en Perú: panorama histórico* como por haber desarrollado una significativa polémica con Leopoldo Zea publicada bajo el título *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). A estos discípulos de Gaos que podrían localizarse dentro del área de la filosofía, se sumaron otros más situados en registros disciplinares distintos entre los que podría mencionarse a Edmundo O'Gorman. Sin embargo, buena parte de sus discípulos se desempeñaron en el área de la filosofía.[148] Fue especialmente la figura de Leopoldo Zea

[148] En sus "Confesiones profesionales Gaos" hablará de tres distintos tipos de discípulos, a saber: los "historiadores", los "hiperiones" y, finalmente, los "hegelianos". Gaos tuvo sin lugar a duda influencia en los tres grupos; sin embargo, aquellos que parecen haber gozado de su preferencia fueron ante todo los historiadores. Dejaré a estos de lado porque no forman parte de la disciplina que me propongo investigar en esta obra. Me dedicaré a continuación ante todo a aquel grupo en el que la influencia de Gaos fue especialmente significativa: el Grupo Hiperión (al respecto, véase el capítulo v de este libro).

A estos tres grupos habría que añadir, muy probablemente, el de los juristas. Pienso en este sentido en Luis Recaséns Sichés (1903-1977) quien, a pesar de no haber sido su discípulo sino más bien su colega, no cesó de reconocer su deuda con Gaos en sus esfuerzos por emplear la fenomenología para fundamentar la filosofía del derecho. Así, él señalará lo siguiente justamente en sus *Estudios de filosofía del derecho* (1936):

> La fenomenología ha abierto a la teoría fundamental del Derecho nuevas perspectivas y le ha ofrecido el estribo para superar las limitaciones que le había impuesto el subjetivismo trascendental de los neokantianos. Los ensayos de aplicación de la filosofía fenomenológica a la Teoría fundamental del Derecho sitúan las cuestiones de esta con más rigor. Conservan de los

la que se destacó como la de un brillante continuador en el estudio de la historia de las ideas filosóficas en América Latina. En efecto, Zea impulsó una serie de investigaciones bajo el título genérico "Historia de las ideas en América" que encontraron un espacio dentro de la colección Tierra Firme en el Fondo de Cultura Económica. En el marco de esa colección aparecieron una serie de investigaciones localizadas en el ámbito de la historia de las ideas en América Latina. Así, encontramos en ella las reflexiones de Arturo Ardao sobre Uruguay, de Guillermo Francovich sobre Bolivia, de Humberto Piñera sobre Cuba, de João Cruz Costa sobre Brasil, de Jaime Jaramillo Uribe alrededor de Colombia, de Angélica Mendoza con sus investigaciones sobre los Estados Unidos, de Rafael Heliodoro Valle sobre Centroamérica, de Mariano Picón-Salas en torno a Venezuela, de José Luis Romero alrededor de Argentina, de Luis Oyarzún sobre Chile y, por supuesto, del propio Leopoldo Zea sobre México. Estas investigaciones se situaron en el marco de las actividades del Comité de Historia de las Ideas en América del que el propio Leopoldo Zea era presidente y que era a su vez una sección de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, contando con el auspicio, además, como se ya se ha dicho, tanto del Fondo de Cultura Económica como de la Fundación Rockefeller.[149]

En este punto es preciso detenernos con más detalle en los estudios que Gaos dedicó tanto al pensamiento hispanoamericano en general como al pensamiento mexicano en particular. Varios de sus ensayos y reflexiones a este respecto han sido recogidos en di-

grandes autores neokantianos la afirmación del apriorismo para el tema de estudio; pero bien entendido que el campo de lo a priori se presenta incalculablemente más extenso y rico y con un sentido diverso: al indagar el concepto del *Derecho* y el séquito de conceptos jurídicos que lo acompañan, no lo buscan como una forma de nuestra mente, que proyectada sobre materiales impuros y caóticos constituye o produce el objeto Derecho, sino como una esencia objetiva, como un objeto ideal con estructura y consistencia en sí mismo, como la esencia de lo jurídico, que se da presente en todos los datos y fenómenos jurídicos (Recaséns Sichés, 1936: 46).

[149] Vuelvo más adelante al pensamiento y actividad de Leopoldo Zea específicamente (véase *infra*, capítulo VI, p. 422 de este libro).

ferentes libros entre los que pueden destacarse: *El pensamiento hispanoamericano* (1944), *Pensamiento de lengua española* (1947), al igual que los consagrados al tema del pensamiento mexicano en particular: *En torno a la filosofía mexicana* (dos volúmenes: 1952 y 1953) y *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954). Además, habrá que destacar el trabajo de edición que Gaos realizó de obras centrales del pensamiento hispanoamericano. Entre ellas se destaca su edición de la *Filosofía del entendimiento* de Andrés Bello, *De los tratados* de Díaz de Gamarra al igual que sus antologías dedicadas al *Pensamiento español* (1945) y su *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* (1945). Importante en el marco de la reflexión que presentamos en este libro es, sin embargo, la destacada contribución que hizo Gaos al estudio del pensamiento filosófico en México y a la reflexión sobre él. Esta reflexión se desarrolla sobre todo en tres grandes obras: *En torno a la filosofía mexicana* (1952-1953), *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954), y *Pensamiento de lengua española* (1945). En estas obras encontramos diversas reflexiones en torno a la historia de las ideas y al pensamiento filosófico en México y en lengua española. A pesar de que Gaos haya señalado a este respecto la influencia intelectual de Alfonso Reyes en torno a esta reflexión, lo cierto es que el pensamiento en torno al "alma nacional mexicana" tuvo no sólo en Reyes sino también en Samuel Ramos un antecedente clarísimo. Sin embargo, lo cierto es que fue José Gaos y, en particular, su discípulo Leopoldo Zea, quienes dieron forma y consistencia a esa reflexión en torno a la filosofía de lo mexicano.[150] No obstante, antes de entrar a abordar esta fase de la influencia de Gaos en la obra de Leopoldo Zea y de la interrogación sobre México, lo mexicano y el mexicano, debemos ocuparnos aun con más detalle de las reflexiones que Gaos realiza sobre el pensamiento hispanoamericano en general y sobre el pensamiento mexicano en particular. Para ello podemos tomar como hilo conductor el ensayo *Pensamiento de lengua española* (1942-1943) que aparece en el libro del mismo nombre (1945).

[150] Vuelvo más adelante sobre esta vertiente, véase capítulo v, p. 279 de este libro.

En efecto, en este ensayo Gaos caracteriza a "Hispanoamérica" como una entidad de carácter no tanto no tanto geográfico, sino más bien social, cultural e histórico localizada por principio en el interior de Occidente y no como algo fuera de este u opuesto a él. Occidente es por ello, para Gaos, la primera entidad histórica que debe ocupar al filósofo interesado en precisar la peculiaridad de la filosofía hispanoamericana. Una vez que esta especificidad haya sido expuesta, se podía ampliar la caracterización lograda incorporando al correlato de Occidente —y, por tanto, también de Hispanoamérica— esto es Oriente:[151] "nuestra vida, dice Gaos, se nos presenta como la actual de Occidente o como comprensible sólo por edades anteriores de esta entidad histórica y las correspondientes entidades parciales".[152]

Es con Grecia, recuerda Gaos, que puede comenzar a hablarse de Occidente en el sentido estricto de esta palabra. El mundo helenístico y romano, la cristiandad medieval europea, forman, apunta Gaos, otras tantas estaciones en la vida de esa entidad denominada "Occidente". Es a partir de los comienzos de la Edad *Moderna* —y esta denominación es una denominación acuñada en y referida al Occidente— que se empezará a formar una Iberoamérica compuesta de una *Hispanoamérica* y de una *Lusoamérica*. No obstante, a partir de los comienzos de la Edad *Contemporánea*, se agregará a las dos anteriores una *Angloamérica*.[153] Posteriormente, en el siglo XVIII, se inician en las colonias americanas los movimientos de Independencia política y cultural con respecto a España y Portugal. Estos movimientos son, de acuerdo con Gaos, movimientos por la búsqueda de una *identidad*. En España se inicia también poco después un movimiento de renovación cultural, de revisión y crítica del pasado que había conducido a la decadencia; se trata, en síntesis, de un movimiento de independencia con respecto al *pasado* imperial. Ambos movimientos —tanto en las colonias como en la metrópoli— son movimientos, pues, dirá Gaos, de *liberación del pasado propio*, que es,

[151] Gaos, 1942-1943: 34.
[152] *Idem*.
[153] *Idem*.

en ambos casos, *el mismo*. Así entendido, este movimiento de liberación comprende un vasto periodo histórico que se extiende desde 1810 hasta 1898 —año que marca el fin del Imperio español—. De acuerdo con Gaos, este movimiento de liberación no había concluido aún en España —téngase en cuenta que la redacción del texto tiene lugar en un momento en que España se encontraba en plena Guerra Civil—. Es así que dirá él con profundo sentido autocrítico: "España es la última colonia de sí misma, que permanece colonia de sí misma, la única nación hispano-americana que del común pasado imperial, queda por hacerse independiente, no sólo espiritual, sino también políticamente".[154]

En efecto, el movimiento que terminó con la Segunda República española se orienta no a otra cosa sino al Imperio, a la vieja España, a convertir a esta nuevamente en prisionera de su pasado imperial. En el origen de ambos movimientos de liberación del pasado —que es también un movimiento por la definición y/o redefinición de la identidad— se hallan las ideas de la Ilustración (Gaos, 1942-1943: 34).

El hecho histórico divisorio entre el mundo antiguo y el mundo moderno, y esta tesis es central para el modo en que Gaos entiende la filosofía en general y la filosofía hispanoamericana en particular, es el *cristianismo*. La evangelización y cristianización fue el factor unitario *par excellence* de Europa occidental. La filosofía *griega* era la filosofía del mundo *antiguo*. La filosofía *moderna* en el sentido amplio en que la entiende Gaos aparece en dos direcciones: la filosofía *medieval* y la filosofía *moderna* en sentido estricto (Gaos, 1942-1943: 44). Toda la filosofía moderna entendida en el sentido amplio arriba expuesto se configura, según Gaos, en el interior de una tensión entre dos polos expuestos, a saber: o bien *racionalizar* el sentido y la idea de la vida y del mundo heredados del cristianismo, o bien *emanciparse* totalmente de este último.[155] Así, tanto la teología filosófica de la Edad Media como la metafísica de los si-

[154] *Ibid.*: 40.

[155] Gaos, 1942-1943: 45.

glos XVII y XVIII no son en último término sino intentos por racionalizar el sentido y la idea cristianos de la vida y del mundo. La propia Ilustración es entendida por Gaos también es este mismo sentido.[156] Este movimiento tendiente a la emancipación del cristianismo se habría insinuado ya, de acuerdo con Gaos, en los últimos escolásticos, especialmente en el Nominalismo.[157] Así, la historia no solamente de la filosofía occidental, sino de la cultura occidental en su conjunto es interpretada por Gaos como "... la historia de una gigantomaquia entre religiosidad o religación religiosa... y religiosa liberación —y desarraigo—, entre "trascendentismo" e "inmanentismo"... Los organismos metafísicos de la *christiana philosophia* que son no sólo la escolástica medieval, sino también los grandes sistemas del cartesianismo y del idealismo alemán, han sido desarticulados, ya desde la misma escolástica "de la decadencia", por las grandes novedades de los tiempos modernos y por las "luces".[158] Las reflexiones de Marx y Nietzsche son así, de acuerdo a Gaos los dos quicios entre los que se mueven nuestros días y constituyen ejemplos de estas propuestas emancipadoras del cristianismo caracterizadas por un inmanentismo radical.[159]

Siguiendo a Dilthey, José Gaos procede a continuación a distinguir dos *formas* del filosofar a lo largo de la historia de la filosofía occidental:

a) Formas de filosofar *sistemáticas*, "... no sólo en la integridad, orden y rigor del pensamiento, sino también en la forma de exponerlo; filosofías que se acercan a la ciencia y llegan a confundirse con ella: son principalmente las grandes filosofías metafísicas —Aristóteles, la Escolástica, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel—" (Gaos, 1942-1943: 48).

b) Formas de filosofar *ametafísicas o antimetafísicas, asistemáticas y ametódicas o antisistemáticas y antimetódicas*. Se trata de filo-

[156] *Idem.*
[157] *Idem.*
[158] Gaos, 1942-1943: 93.
[159] *Ibid.*: 94.

> sofías no empeñadas en el saber de los primeros principios ni de todas las cosas y que no poseen un carácter trascendente ni una pretensión totalizadora. Se trata en este caso de filosofías más próximas la *literatura* que ponen en el primer orden de sus preocupaciones "las cosas humanas" y que se deslizan a, entrecruzan con y convierten en "literatura de ideas" y llegan hasta a confundirse con la literatura de imaginación o ficción. Ejemplos de estas formas de filosofar son, para Gaos, Platón, los postaristotélicos, los renacentistas, los pensadores-escritores de la Ilustración y de los siglos XIX y XX.[160]

Gaos se interesará sobre todo por estas últimas formas de filosofar. En efecto, de acuerdo con él, ellas aparecen caracterizadas por su *inmanentismo*. Se trata de filosofías "... que se ocupan" con "este mundo", con "esta vida" hasta desentenderse absolutamente y por principio de toda "otra vida", de todo "otro mundo". Se trata, pues, de filosofías que se ocupan con este mundo, con esta vida, en la detallada concreción de sus "cosas del mundo", de las "cosas de la vida".[161] Ellas se expresan en formas más libres: el ensayo, la carta, el artículo de revista y de periódico, pero no de periódicos ni de revistas técnicos, sino más bien literarios.[162] Entre las "cosas humanas" con las que se ocupa esta filosofía inmanentista, dirá Gaos más adelante, retomando aquí las enseñanzas de Ortega y Gasset, hay una que empezará a tomar cuerpo con singular fuerza, a saber: la realidad nacional con su cultura. Es así que la Ilustración llevó a España a plantearse el tema "España" como problema, el tema de la grandeza y decadencia de España, de la historia y esencia de España, de la identidad enmarcada en una mirada crítica y autocrítica sobre el propio pasado. Análogamente, fue en los jesuitas mexicanos expulsados de Hispanoamérica y asentados posteriormente en Italia, de acuerdo a Gaos, que empezará a plantearse el

[160] *Ibid.*: 48 y 92-93.
[161] *Ibid.*: 49.
[162] *Idem.*

tema de la mexicanidad, es decir, de la nacionalidad americana como distinta de la española:

> Estos temas, "España" y "América", iban a ser los principales del pensamiento hispano-americano y a dar a este originalidad y otros valores de alcance universal. En España, de Costa, de Ganivet, hasta Unamuno, la *Generación del 98*, Ortega. En la América española, con Bolívar, Sarmiento, Montalvo, Martí, Rodó, Vasconcelos.[163]

De este modo, Gaos cree estar en mejores condiciones para explicar el surgimiento de las filosofías *nacionales*. En efecto, de acuerdo a él, el surgimiento de filosofías nacionales supone como su condición de posibilidad tanto la conformación de los Estados-nación modernos como, íntimamente ligado a la configuración de los Estados nacionales, la formación y desarrollo de las respectivas lenguas nacionales. Es por ello que Séneca, san Isidoro, los filósofos árabes y judíos nacidos en lo que hoy se denomina España no integran todavía una filosofía española en el sentido de una filosofía nacional. La filosofía española en un primero momento, hispanoamericana en un segundo momento, en el sentido propio del término han surgido y se han desarrollado como un aporte a la filosofía occidental moderna en cuatro variantes distintas según Gaos,[164] a saber:

[163] Gaos, 1942-1943: 54.

[164] Se trata aquí de una línea que va, por así decirlo, de España / Hispanoamérica hacia Europa occidental. Habría, por supuesto una línea inversa, que viene desde Europa occidental (sobre todo Inglaterra, Francia y Alemania) hacia España / Hispanoamérica. En esta línea, podrían distinguirse, de acuerdo con Gaos, cinco grandes etapas, que son otras tantas fases en la recepción y discusión de la filosofía occidental en Hispanoamérica:

a. En el siglo XVIII, la filosofía experimental y empirista en la línea Bacon Locke, recibida por Feijoo y Jovellanos en España al igual que los mexicanos "humanistas del siglo XVIII", los jesuitas desterrados a Italia.
b. En el siglo XIX, el krausismo en España.
c. Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, el positivismo en Hispanoamérica.

a) La *mística;*
b) la *escolástica* que se extiende desde Vitoria hasta Suárez;
c) la *humanística-renacentista* representada por los erasmistas, Servet, Sánchez hasta Quevedo y Gracián y, finalmente,
d) la *hispanoamericana.*

La filosofía hispanoamericana en particular se caracteriza para Gaos por tres rasgos: en primer lugar, por un sesgo profundamente *político*, entendido este término, se apresura a decir Gaos, en su acepción más genuina y generosa, esto es, que comprende a la política como la organización de la vida y cultura de toda la *polis*.[165] Ejemplos a este respecto serían reflexiones como las de Bolívar a Martí. Hasta ahora, dirá Gaos "no hemos tenido los españoles ni un Bolívar ni un Martí";[166] en segundo lugar, por un carácter *estético* tanto en el sentido *temático* —es decir, temas estéticos— como en el sentido *formal* —es decir, una forma estética en el tratamiento de los temas al igual que en sus formas de expresión y comunicación— al igual que en la *actitud* hacia los problemas. Sarmiento, Montalvo, Unamuno y Ortega y Gasset son, de acuerdo a Gaos, de los más grandes prosistas en lengua española desde el Siglo de Oro.[167] Es así que se explica el que el pensamiento hispanoamericano haya elegido para la exposición y publicación de sus ideas géneros más literarios: el ensayo y el artículo de revista general y de periódico, el libro de características similares a las del ensayo e incluso la correspondencia epistolar. La ocupación con la literatura y con temas literarios ha sido así esencial al pensamiento hispano-

d. La filosofía neokantiana y de Bergson —la primera en la línea de Ortega en España y la segunda, en Hispanoamérica en el marco de la reacción en contra del positivismo por Korn, Vasconcelos y Caso—.
e. La filosofía alemana y francesa en autores como Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger, Dilthey, Blondel y Marcel por parte de autores como Zubiri y García Bacca en España y Romero, Astrada y Ramos en América Latina.

[165] Gaos, 1942-1943: 54.
[166] *Idem.*
[167] *Ibid.*: 59.

americano. En España se puede pensar, según Gaos, en los *filósofos literarios*: Feijoo, Ortega, Unamuno, o bien en dirección de la *literatura de ficción* (Juan Valera y sus *Cartas americanas* (1889) o su *Crítica literaria* en 14 volúmenes, una suerte de *Espectador* en el siglo XIX), o bien en dirección de la *ciencia de la literatura* (por ejemplo, en Menéndez Pidal o en Américo Castro). En América Latina, por su parte, puede pensarse, según Gaos, en ensayistas como Sarmiento, Rodó, Martí lo mismo que en críticos literarios y hombres de letras como Alfonso Reyes y Henríquez Ureña, o bien en un filósofo literario y periodista como Francisco Romero.[168] Algunos pensadores hispanoamericanos se hallan, además, en la zona intermedia entre la literatura de ideas y la literatura de ficción: Ignacio Manuel Altamirano, Macedonio Fernández, las novelas de Unamuno, etc.[169] Otra vertiente que habría que seguir en el pensamiento hispanoamericano es la que se ha expresado en forma *oral*: la oratoria política y académica y la conversación en su sentido de diálogo:[170] "Una manifestación suma del verbalismo hispánico, dirá Gaos. Sea este caso particular de un más amplio verbalismo, latino, mediterráneo, meridional, o no lo sea".[171]

En tercer lugar, un carácter *pedagógico* en el sentido de formador, con-formador al modo de la *Bildung*. A este respecto Gaos señala el hecho de que la gran mayoría de los filósofos hispanoamericanos han sido y son profesores y, en un sentido especial de esta palabra, *educadores*: se trata de hombres empeñados en una tarea de *regeneración nacional*, de *pedagogía política*, en una empresa formativa a nivel nacional.[172] Es aquí que el pensamiento hispanoamericano se coloca en el interior de ese *inmanentismo* que, según Gaos, caracteriza a una de las dos grandes vertientes de la filosofía occidental. Es por este inmanentismo orientado sobre todo a la *circunstancia nacional* que se explica que

[168] Gaos, 1942-1943: 60-61.
[169] *Ibid.*: 61.
[170] *Ibid.*: 62-63.
[171] *Ibid.*: 64.
[172] *Ibid.*: 84 y ss.

> el pensador hispano-americano no se ha contentado con ser pensador político: ha querido, además, hacer política, ser político. De sus temas y más aún de sus formas mentales y verbales, sociales, a la acción política no hay ni siquiera un paso: en su pensamiento está entrañada y en su palabra iniciada la acción misma.[173]

Es, pues, en este horizonte que podían y debían ser comprendidos con mayor precisión para Gaos el origen, carácter, sentido y papel de la filosofía en el ámbito hispanoamericano. Fue ante todo un discípulo de Gaos quien entendió de la mejor manera este análisis y, con él, el diagnóstico a él asociado y la tarea que de uno y otro se derivaban: Leopoldo Zea, a quien volveremos más adelante.[174]

* * *

En la segunda de las etapas de su decurso filosófico a la que ya nos habíamos referido anteriormente, Gaos se comprendió a sí mismo como colocado dentro del horizonte de la filosofía heideggeriana a la que él consideraría posteriormente como una prisión; sin embargo, esa prisión le había sido impuesta no sólo por Heidegger sino también por Ortega y Gasset y por Wilhelm Dilthey.[175] De este modo, no será sino hasta la tercera y última etapa de su pensamiento —que Salmerón, como ya se ha dicho, localiza en el año de 1953 y que se prolonga hasta la muerte del filósofo español— que Gaos procederá a elaborar una obra de carácter sistemático, de metafísica y epistemología, inspirada por el método de análisis fenomenológico buscando recuperar a la vez elementos provenientes de la filosofía del lenguaje. Como lo anota Salmerón:

> En último término, el sistema vendrá a desembocar en una idea de la naturaleza humana, con apoyo en la cual se explican sus peculiares pretensiones de verdad [...] desde la misma perspectiva, se

[173] *Ibid.*: 88.

[174] Véase el capítulo VI, p. 423 de este libro.

[175] Salmerón, 1992: 11.

> mostrará [su sistema] como una antropología filosófica elaborada con igual método y a partir de la misma filosofía del lenguaje, pero que vuelve al interior del sistema para rehacer el camino desde alguno de sus temas centrales, y desarrollar además una teoría de la subjetividad, una filosofía moral y una estética, entendidas en el sentido más amplio que cabe dar a estos términos.[176]

Será así precisamente en este último periodo de la vida de Gaos que se concentren las que han sido consideradas sus dos obras mayores, a saber: *De la filosofía* (1962) y *Del hombre* (1970). La primera de ellas remite a un curso impartido en 1960 y la segunda, a otro dictado en 1965. El curso de 1960 retoma una serie de reflexiones que Gaos había venido desarrollando a lo largo de casi tres décadas. Sin embargo, él no se mostró del todo satisfecho con el resultado final que él mismo caracterizó de la siguiente manera:

> un esfuerzo sistemático no logrado del todo, pero considerable. Unas fenomenologías no del todo indignas de la escuela. La explicación de algún punto como quizá no se había dado: la conceptuación general... Una serie de ideas nuevas [...] Pero cuestiones no resueltas cabalmente, cabos no atados debidamente, y una temática y lenguaje *demodés*, pre-existencialistas, neopositivistas-neomarxistas: la fenomenología del pensamiento necesitaría traducirse al neopositivismo —la antropología tomar en cuenta la formal-existenciaria— la última parte tener más en cuenta lo sociológico e histórico neomarxista. Los trabajos sobre Antropología y Eudemonología contienen material para desarrollos o conclusiones que no he hecho o a que no he llegado. Aunque aporte lo no aportado por sus maestros, es un libro epigonal y tardío: liquida un pasado, no hace aportación directa al futuro.[177]

[176] Salmerón, 1992: 6.

[177] Archivo José Gaos 4, exp. 7, ff. 63777-63782, 30 de julio de 1962, citado en: Valero Pie, 2015: 287. Sobre los problemas de elaboración y edición de este libro, problemas no solamente de carácter editorial, sino ante todo filosófico (el desplazamiento desde Husserl y la fenomenología hacia Russell y la filosofía del

De la filosofía puede ser considerado como el resultado de una reflexión influida por Wilhelm Dilthey que Gaos trató de desarrollar en dirección de una "Filosofía de la Filosofía", esto es, de una reflexión sobre la filosofía que parte de lo que Gaos considera un *dato fenomenológico*, a saber: el pensamiento que es consciente de sí mismo se expresa siempre en forma verbal. De este modo, el punto de partida estará constituido por una *fenomenología de la expresión verbal*. Esta fenomenología de la expresión verbal debe conducir, de acuerdo a Gaos, a una *Fenomenología de la razón* que será desarrollada a través de una fenomenología de los conceptos y "categorías" fundamentales de "existencia", "entidad", "finitud" e "infinitud". Esas categorías son analizadas, a su vez, en el marco de su relación con las categorías de la nada y de la negación, es decir, con las categorías de "inexistencia" y de "entidad infinita". No obstante, y en este punto Gaos se aparta en forma clara de Martin Heidegger, el análisis no ha de conducir a una suerte de analítica existencial, sino más bien hacia una *antropología filosófica*. Es esta antropología filosófica la que Gaos busca ofrecer en la segunda de sus obras ya mencionadas, *Del hombre*, en la que busca ofrecer "una filosofía del hombre" que considera como rasgo constitutivo de los seres humanos el hecho de que ellos poseen razón por lo que esa antropología filosófica se comprenderá a la vez como una filosofía de la razón.[178]

Como se ha dicho, *De la filosofía* se comprende como una "Filosofía de la Filosofía" que se despliega como una reflexión sobre la propia razón. Como lo recuerda a este respecto Luis Villoro:

> La Filosofía de la Filosofía podría andar por dos vías que, lejos de excluirse, se entrecruzarían constantemente: tratar de explicar la historia de la filosofía en su unidad y diversidad peculiares, o intentar dar razón de las categorías propias de ese saber. *De la filosofía* tiene presentes ambas vías, pero sigue de preferencia a la segunda. Este es, a grandes rasgos, su proceso: Si la filosofía se nos

lenguaje anglosajona buscando agregar, además, elementos provenientes del "neomarxismo"), véase: Valero Pie, 2015: 287 y ss.

[178] Véase Colonnello, 1990: 45 y ss. y Villoro, 1964: 307 y ss.

> da, de hecho, en un conjunto de proposiciones verbalmente formuladas, habrá que partir de un examen de la expresión verbal.[179]

Se trata pues, como ya se ha mencionado, de una interrogación en torno a la razón en la medida en que esta se articula lingüísticamente y que, por ello mismo, toma como punto de partida una fenomenología de las expresiones verbales. Esta fenomenología de las expresiones verbales lleva a Gaos en dirección de una teoría de las categorías filosóficas que lo conduce a una interrogación sobre el sujeto empírico de la razón y, de esa manera, a una antropología filosófica que se propondrá explicar no sólo la constitución del hombre, sino también la forma en que la propia filosofía se estructura a partir de esa constitución de los seres humanos. Así, al exponer y analizar las categorías filosóficas, Gaos analiza las categorías cardinales de la metafísica (existencia, finitud, entidad) y sus contrarios. Así, su reflexión se desplegará en una suerte de triple dirección, a saber: en primer lugar, una interrogación sobre la razón; en segundo lugar, una reflexión sobre el ser humano en el marco de una antropología filosófica y, en tercer lugar, finalmente, una reflexión sobre el lenguaje y sobre las relaciones que mantiene el lenguaje tanto con los objetos como con los sujetos que lo emplean. Como lo dice Villoro con razón:

> Todo el libro se encuentra atravesado por un tema central, casi obsesivo: la razón pura pregunta por ella misma, mas, en su intento de dar razón de sí, fracasa; se abre antinomías insolubles en su terreno y se ve arrojada a dar razón de ellas por la razón práctica. La antropología filosófica final se presenta a la vez como un recurso de la razón pura a la práctica.[180]

De la filosofía inicia, pues, con una reflexión sobre el pensar o, más bien, sobre el pensar en acto, sobre el acto de pensar consciente de

[179] Villoro, 1964: 308.
[180] *Idem.*

sí que tiene lugar solamente en la medida en que el pensamiento se expresa verbalmente. Los capítulos iniciales del libro pueden ser entendidos por ello como una fenomenología de la expresión que, como lo recuerda Villoro, había sido desarrollada en varios cursos impartidos por el propio Gaos en los que se partía de la expresión mímica para pasar posteriormente a la expresión verbal. De acuerdo a Gaos, la expresión tiene lugar siempre en el interior de una *situación* expresiva que está constituida por el sujeto, por los otros sujetos que se consideran como destinatarios de esa expresión y por la expresión misma. Dentro de la propia expresión Gaos distingue los elementos que la componen, a saber: en primer lugar, la expresión entendida como un conjunto de rasgos físicos (fonemas); en segundo lugar, por el pensamiento expresado (el concepto); en tercer lugar, por los actos subjetivos que acompañan a la expresión y, finalmente, en cuarto y último lugar, por el objeto designado por la expresión. Gaos analiza con detalle las relaciones que existen entre estos diversos componentes sirviéndose de una terminología que se aparta de la empleada por Husserl y denomina así, por ejemplo, a la relación entre la expresión y el pensamiento como "notificación" y al vínculo existente entre la expresión y los actos subjetivos, "significación"; de igual manera, llamará a la relación existente entre el pensamiento y su objeto, "objetivación"; a la que hay entre la expresión y el objeto, "designación" y, finalmente, a la relación existente entre el sujeto destinatario que aprehende lo expresado la denominará "comprensión".

En esta "fenomenología de la expresión verbal" Gaos distinguirá dos clases últimas en las que se dividen para él todo lo existente, a saber: por un lado, los individuos designados a través de la expresión y, por el otro, los conceptos notificados a través de ella. Los objetos designados son divididos por Gaos en dos regiones, la de las *sustancias* y la de los *modos*, términos últimos, elementos indivisibles a los que nos remite el lenguaje y que le permiten a Gaos, entre otras cosas, plantear el problema de las categorías en un nivel *semántico*. Por lo que se refiere a la segunda región de los existentes, esto es a la de los *conceptos*, Gaos distinguirá tres grandes clases: en

primer lugar, los conceptos *universales*, en segundo lugar los conceptos *individuales* (en los que Gaos incluye aquello que Husserl denominó "significaciones ocasionales") y, finalmente, en tercer lugar, los conceptos *plurales*. Posteriormente, en la segunda parte de *De la filosofía*, se ofrece un análisis filosófico de las categorías cardinales de la razón pura: *existencia, inexistencia, finitud* e *infinitud*. Estas categorías son, al mismo tiempo, los conceptos fundamentales de la filosofía por lo que su análisis es para Gaos al mismo tiempo una reflexión sobre la filosofía y, en general, sobre la propia razón. Es en este punto, sin embargo, donde Gaos se ve conducido a dar una importancia central a la *negación*. En efecto, él piensa que no se puede dar cuenta en forma adecuada de los conceptos de *existencia, inexistencia, finitud* e *infinitud* sin dar cuenta, al mismo tiempo, de la *negación*. Sin embargo, para poder analizar la *negación* es preciso trascender a la propia expresión verbal e ir en dirección de determinadas emociones subjetivas, de intereses que llevan en cada caso al sujeto a *querer* o no la presencia o la ausencia de un determinado objeto o de otro sujeto. De este modo, la tentativa por dar cuenta de la *negación* conduce a Gaos a la *voluntad* que se encuentra en la base misma de la existencia humana, a un querer originario que conduce a querer o no la existencia y, de ese modo, al amor y al odio. Así, como bien lo vio Luis Villoro, Gaos llega a una sorprendente conclusión, a saber: los seres humanos han creado los conceptos centrales de la metafísica movidos por un querer originario vinculado al amor y al odio.[181] Los conceptos centrales de la filosofía y de la propia razón proceden así en último análisis de la voluntad y es la voluntad la que se encuentra a la base del concepto de *negación* sin el cual no se puede dar cuenta cabal de las categorías cardinales de la razón pura: "La negación, pues, es órgano de la infinitización, es *la* creación del hombre, es lo que el hombre introduce en la naturaleza, o lo que esta introduce en su seno con el hombre".[182]

[181] Véase Gaos, 1962a: 430 y Villoro, 1964: 317.

[182] Gaos, 1962a: 432.

Los análisis planteados por Gaos a lo largo de este libro lo llevan a subrayar también el carácter antinómico de la razón, estas antinomias las encuentra Gaos en las tres clases de conceptos arriba señalados y reaparecen en la oposición entre lo *finito* e *infinito*; estas antinomias se ven reconducidas a la que sería para Gaos la antinomia fundamental que es aquella que se encuentra a la base de la alternativa entre el realismo, por un lado, y el idealismo, por el otro. Sin embargo, a diferencia de Kant, la solución de las antinomias no se da en Gaos a través de una crítica inmanente de la propia razón y dentro de su horizonte, sino en el ámbito de una razón práctica identificada con la *voluntad*, de una voluntad que está vinculada a mociones y emociones del propio individuo que practica la filosofía. De este modo, el análisis de la negación y de las antinomias lleva a Gaos al ámbito de la voluntad y de la subjetividad, región desde la cual es posible dar cuenta de las categorías fundamentales de la filosofía y, en último análisis, de la propia razón. Así, la "Filosofía de la Filosofía" conduce en último análisis a una interrogación sobre la subjetividad, aunque no sobre una subjetividad trascendental en el sentido kantiano, sino más sobre una subjetividad individual e irreductible, comprendida en términos psicológicos, que no es sino la del propio filósofo. Así, hacia el final de esta obra, Gaos ofrece una suerte de psicología del filósofo en la que, al examinar los motivos que pueden explicar su dedicación a la activad de dar razón de todo, llega a la conclusión de que ello se comprende por una forma de vida en la que la soberbia, el aislamiento y la voluntad de poder son los rasgos distintivos. Por lo demás, esta forma de vida caracteriza no solamente a la forma de vida *filosófica*, sino también a la *religiosa* y aun a la *científica*. La "Filosofía de la Filosofía" concluye así en una psicología del filósofo y en una comprensión según la cual cada filósofo tendría *su* filosofía señalando que entre las distintas filosofías no habría la posibilidad de encontrar una suerte de denominador común. La filosofía sería entonces una suerte de monólogo incomunicable, una "confesión personal" que tiene una vigencia histórica limitada en el tiempo,

siendo en último análisis "momentánea", "subjetiva" y, en ese sentido, válida únicamente para su autor.[183]

Es en el horizonte anteriormente expresado que se delimita el contenido de la última gran obra de Gaos publicada con el título *Del hombre* (1965). Los problemas tratados en esta que fue su última obra comenzaron a ser esbozados, como bien lo recuerda Salmerón, hacia fin del año de 1953 y en el inicio de 1954. En efecto, fue en este último año que Gaos escribió un breve ensayo con el título *Discurso de filosofía* (1954) en el que planteó los lineamientos a los que en su opinión debería ajustarse una filosofía a la altura de la historia. Se trata, decía él, de elaborar una filosofía orientada a rechazar en forma enfática los sistemas del universo en lo que tienen de metafísicos pero que, al mismo tiempo, los reafirme en lo que contienen de fenomenología. Años más tarde, en 1958, en un texto titulado *Historia y concepto de la verdadera "antropología filosófica"* (1958) Gaos resumiría una serie de ideas que habían sido avanzadas en un curso de antropología filosófica impartido durante los años 1954-1957 en el que se encuentran contenidas en forma sintética sus ideas en torno a la filosofía y al hombre. Gaos dialoga aquí con tres grandes pensadores y tres obras centrales en la historia de la filosofía: la primera de ellas es la *Metafísica* de Aristóteles, especialmente sus apartados iniciales en los que el ser humano aparece definido por la tendencia hacia el saber y se presenta un análisis de los distintos grados del saber que van desde la percepción hasta el amor a la sabiduría en donde radicaría lo específicamente distintivo del hombre. El segundo libro es la *Crítica de la razón pura* que Gaos interpreta como un análisis de las ciencias y de la metafísica por el sujeto y, al mismo tiempo, como un análisis del propio sujeto con ayuda tanto de la metafísica como de las ciencias. El tercer y último libro, que es al que Gaos dedicará más atención, es *Ser y tiempo* de Martin Heidegger que el filósofo español comprende como una tentativa, en último análisis fracasada, por explicar a la ontología desde el ser humano y, a la vez, de comprender al ser humano desde la onto-

[183] Véase Gaos, 1962a: 460, 470-471.

logía.[184] Es en Heidegger en quien se detiene especialmente Gaos para enlazarlo, en forma sugerente, con la filosofía de Fichte a quien presenta como una de las primeras tentativas orientadas a unificar al sujeto del conocimiento con el sujeto de la moral. Todo ello lo lleva a plantear una idea que es central en este último periodo de su reflexión filosófica, a saber: la idea de que una antropología filosófica auténtica sólo puede consistir en la comprensión del ser humano como un ser racional identificando a la razón con la filosofía. El punto a destacar aquí es que la única forma de comprender y practicar la metafísica en la segunda mitad del siglo xx estaba dada para Gaos por una *antropología filosófica* debía enlazarse, a su vez, con una teoría de la razón a la que se anteponía una fenomenología de la expresión, considerada esta última como la vía privilegiada de acceso a la metafísica. Fue así que en 1965 Gaos comenzó a redactar el contenido de 48 lecciones de un curso de *Antropología filosófica*, el último que dictaría íntegramente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La publicación póstuma de ese curso es justamente el libro titulado *Del hombre* (1965).

Como lo ha señalado con razón Fernando Salmerón, en *Del hombre* Gaos se propone rehacer el camino de la "filosofía de la filosofía" desde la perspectiva de una *antropología filosófica*. Esta obra comienza así con una *fenomenología de la expresión* aunque incorporando ahora una serie de problemas y temas que no habían sido tratados anteriormente en forma sistemática, por ejemplo, los vinculados al análisis de la expresión mímica como una suerte de preámbulo para el análisis de la expresión verbal. En esta que fue su última obra Gaos se detiene también en algunos aspectos de la expresión verbal que no habían sido estudiados en forma detallada previamente. Es así que se detiene en la expresión artística no-literaria al igual que en la literaria abriendo con ello la vía para un análisis filosófico del arte y, con ello, una veta estética en su pensamiento. De la misma manera, por la vía del análisis de las expresiones de carácter *imperativo* Gaos se ve conducido a una reflexión

[184] Salmerón, 1992: 12-15.

sobre los imperativos *morales* y, desde ahí, al análisis de los conceptos *morales*, de la voluntad, de la libertad y de la felicidad. Es en este sentido, que, ya al inicio del curso, desde la Lección I, el propio Gaos apunta lo siguiente: "Va a ser un curso de *Antropología filosófica*. La exposición de su contenido equivale al desarrollo de la definición de tal materia o disciplina. Esta definición puede ser la siguiente: Antropología filosófica es la filosofía del hombre".[185]

Aquello que define propiamente a los seres humanos no es tanto, apunta Gaos, la *animalidad* —que le sería común con otros seres vivos— sino, más bien, la *racionalidad* o la *razón* que le es exclusiva a los seres humanos en cuanto tales:

> Esto hace de la Antropología filosófica, la Filosofía del hombre, esencialmente una *Filosofía de la razón*. Ahora bien, la razón *se da*, ya *a sí misma*, bajo la forma de *pensamiento de un sujeto expresado verbalmente* por esencia *a otros sujetos*, y en esta forma misma es *lo dado en primer término la expresión verbal* y *en esta*, únicamente el *pensamiento*. Razones suficientes para iniciar la Antropología filosófica por el estudio de *la expresión verbal* —si el estudio de esta no requiriese el de la *expresión en general* y este, a su vez, empezar por el de *la expresión mímica*, de la verbal. Es decir que *la primera armazón* sobre qué armar la Antropología filosófica debe ser *el sistema de la expresión*.[186]

Así, el punto de partida estará constituido para Gaos por el análisis de una expresión *genérica* que él localiza no solamente en los animales sino, en general, en todos los seres vivientes e incluso hasta en la naturaleza inanimada. Es aquí donde Gaos coloca lo que él denomina la expresión *mímica* específicamente humana con la que busca referirse a los movimientos expresivos de ciertas partes del cuerpo humano —ante todo de la cara (y es en este sentido que Gaos se refiere a la *fisonomía*)— que convierte a los movimientos

[185] Gaos, 1965: 31.
[186] *Ibid.*: 34.

expresivos en "movimientos fisonómicos". Dentro de estas expresiones mímicas Gaos distingue las que son *estáticas* de aquellas otras que él llama *dinámicas* caracterizadas estas últimas por el movimiento del cuerpo. A esta expresión mímica Gaos dedica las Lecciones II y III de *Del hombre*.

Posteriormente, como ya se ha dicho, Gaos se detiene en la expresión *verbal* cuyo análisis es, como él mismo reconoce, más complicado en la medida en que ella se entrelazan varias dimensiones, a saber: la de la expresión *exterior* (sea esta *oral* o *escrita*), la de la expresión *interior* (esto es, la de la palabra interior), expresiones a las que se agregan una serie de reflexiones sobre las expresiones *enunciativas*, *interrogativas*, *exclamativas* e *imperativas* al igual que sobre las expresiones *afirmativas* o *negativas*. Puede decirse que buena parte del libro está dedicada justamente al análisis de la expresión verbal, ante todo a las expresiones exteriores, interiores, enunciativas, interrogativas, exclamativas e imperativas.[187] La reflexión desarrollada por Gaos en *Del hombre* está constituida así por un sistema de lo que él llama de *armazones interiores* sobre los cuales se estructura su antropología filosófica. Así, dirá Gaos, una primera armazón se delinea tan pronto se considera que las expresiones son siempre expresiones de *sujetos* que con ellas se dirigen *a otros sujetos* que son justamente sus destinatarios; de este modo, la expresión en general es siempre de carácter *social*. Al mismo tiempo, las expresiones verbales son *objetivantes*, esto es, se refieren a objetos que son *objetivados* justamente a través de las expresiones tanto por los sujetos que las emiten como por los destinarios que las reciben a través de diferentes formas que van desde la objetivación de un objeto, hasta la objetivación del propio sujeto pasando por la objetivación de los otros sujetos como destinatarios de la expresión, sean estos de carácter real o meramente posible, forma a la que Gaos denominará "intersubjetividad total".[188]

[187] Véase Lecciones IV a XXXIII.

[188] Véase Gaos, 1965: 36.

Es de acuerdo a esta presencia más o menos enfática del sujeto en el orden de la expresión que Gaos procede a elaborar una diferencia entre las expresiones enunciativas (sean estas afirmativas o negativas, orales, escritas o interiores) en las que está presente en primer término aquello que ha sido objetivado conceptualmente y, en segundo término, lo que el sujeto busca expresar de sí a través de la expresión al destinatario o destinarios; a diferencia de estas expresiones *enunciativas*, las expresiones *interrogativas, exclamativas* e *imperativas* (sean estas afirmativas o negativas, orales, escritas o interiores) patentizan en primer término no tanto al objeto sino más bien al sujeto —y, más específicamente, a lo que el sujeto expresa en ellas a través de sí— y sólo en segundo término aquello que se encuentra objetivado en dichas expresiones. De este modo, afirma Gaos, los objetos aparecen objetivados a través de los conceptos, aunque no sólo a través de ellos sino también por medio de los sentimientos, de la voluntad y de las emociones. De este modo, el estudio de la objetivación de los objetos en el marco de la *expresión* lleva a un análisis de las diversas clasificaciones de los objetos en el interior de las cuales deben estar incluidas los sujetos mismos cuando ellos aparecen también objetivados en el orden de la expresión. Este análisis de los objetos habrá de reducirlos así a ciertas clases de *objetos elementales* o *elementos* entre los que Gaos destaca a los *conceptos*, a través de los cuales se pueden "objetivar" tanto los objetos como los conceptos mismos. Con ello se abre a su vez una suerte de estructura jerárquica de los conceptos en cuya cúspide se encuentran las "categorías" entre las que Gaos localiza a los que él denomina conceptos "trascendentales" ('existente', 'existencia', 'inexistencia') al igual que los conceptos "modales" (entre los que lo Gaos considera los de 'posibilidad', 'imposibilidad', 'contingencia', 'necesidad', 'finitud' e 'infinitud') al igual que los conceptos "universales" ('categoriales' o 'categorías').

Es aquí donde se opera el desplazamiento desde la razón *teórica* a la razón *práctica*, pues el propio Gaos señala que la razón de ser de los conceptos de carácter teórico anteriormente mencionados ha de ser encontrada en las categorías de la "razón práctica". En

efecto, dirá él, los conceptos 'bueno' y 'malo' aparecen siempre como predicados en el interior de lo que se denomina *imperativos morales* y mantienen, además, una relación muy peculiar con los conceptos "útil", "inútil", "bello" y "feo" que conducen, a su vez, en dirección de lo que Gaos denomina "razón poética". Con ello, la antropología filosófica desarrollada por Gaos comienza a desplazarse desde la primacía de los objetos —entre los que se cuentan los propios sujetos— hacia la primacía del sujeto objetivante de los objetos, desplazamiento en el que, como también lo apunta el propio Gaos, se expresa a la vez un giro desde el realismo hacia el idealismo.[189] Así, como bien lo señala Salmerón, Gaos vuelve en esta que es la última de sus obras a los problemas que se le habían planteado ya en *De la filosofía*. Se vuelve así a la clasificación de los objetos, a la expresión, al análisis de la negación, de la infinitud, de los trascendentales y las antinomias en el marco de un análisis de la expresión. Sin embargo, esta vez "... el acento está puesto sobre todo en la constitución del sujeto, en los límites de la razón y en su naturaleza emocional, en los problemas derivados de la pluralidad de los sujetos y de su historicidad".[190] Es así que Gaos señalará lo siguiente en un pasaje que podría ser considerado como la conclusión no solamente de este libro sino de su filosofía entera:

> Representémonos mejor aún cómo es así. De lo existente no tiene, ni puede tener, cada sujeto más concepción que la que responda a sus perceptos, imágenes, emociones y mociones, y a los conceptos que estos le hagan pensar y a los que piensa todo sujeto. A pesar de estos, y de la *intersubjetividad* parcial de los perceptos, la intersubjetividad *parcial* de estos y la *subjetividad* de las imágenes y emociones y mociones, bastan para que la concepción sea, en conjunto, *suya*, única, subjetiva. Esto no quiere decir otra cosa sino que cada sujeto tiene de lo existente la concepción o la filosofía que le impone su experiencia, incluyendo en esta las emociones y mociones

[189] *Ibid.*: 38.
[190] Salmerón, 1992: 21.

> que le mueven a hacer unas u otras opciones trascendentales y categoriales. La recepción, por educación y cultura, de conceptos y concepciones ajenos, y por intermedio de ellos, de los objetos objetivables con ellos, no altera esencialmente lo anterior, no hace más que complicar lo anterior, pues no es sino un ingrediente más de ello: los conceptos y concepciones que se reciben son aquellos que ofrece a recepción la experiencia de cada cual. En lo *existente* mismo lo subjetivado por la existencia de los objetos en él.

En esta fórmula: en cuanto que Filosofía es una concepción que abarca el 'yo' del filósofo, queda tan situacionalmente individuada por este como lo está este mismo. En la Filosofía como cuerpo de expresiones, el filósofo se designa a sí mismo, y al concretar así a su objeto [...] lo subjetiva tan absolutamente como es sujeto él mismo.

Lo anterior es una teoría que da razón de la historia de la filosofía como historia de las filosofías personales, con la unidad y la pluralidad de cada historia, con lo que los sistemas tienen incluso todos de uno, de común, en su ápice o raíz, y con lo que cada uno tiene, en conjunto, de único.[191]

* * *

No es posible concluir este capítulo dedicado a los filósofos del exilio español en México que cultivaron una filosofía que retomaba motivos provenientes de la fenomenología, del historicismo y del existencialismo, sin mencionar a dos figuras destacadas más que, a pesar de no haber ejercido un magisterio tan prolongado como el de Gaos o Nicol, marcaron profundamente al pensamiento en México tanto por su presencia en círculos académicos y extraacadémicos como por su impresionante actividad como traductores y editores de pensadores centrales: Juan David García Bacca y Eugenio Ímaz.[192]

[191] Gaos, 1965: 564-565.

[192] Remito al lector a los estudios sobre García Bacca presentados por Carlos Beorlegui, especialmente su libro de 1988. Ahí se ofrece una bibliografía muy completa de todas las publicaciones de García Bacca (Beorlegui, 1988: 255-280).

Juan David García Bacca (1901-1992) nació en Pamplona e ingresó muy joven al Seminario de los Padres Claretianos en Cataluña realizando su noviciado en Lérida en 1916-1917. Justamente al finalizar este curso inició estudios de filosofía (1917-1920) y teología (1920-1923) en la Universidad de Cervera que se encontraba a cargo de la orden de los jesuitas. Posteriormente, García Bacca prosiguió sus estudios de y teología y filosofía en la Universidad de Lovaina aproximándose a una filosofía renovadora del neotomismo y así, desde la filosofía neotomista, continuó sus estudios en las Universidades de Múnich y de Zúrich en el área de la física y las matemáticas. Dotado además de un gran conocimiento de la cultura y las lenguas clásicas, tras su regreso a España García Bacca cursó la carrera de filosofía en la Universidad de Barcelona donde se doctoró en el año de 1935 con una tesis titulada *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas*.[193] Después de haber concluido sus estudios García Bacca fue contratado como profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona en la que impartió los cursos de Lógica matemática y Filosofía de la ciencia. En 1936 ganó el concurso para ser profesor de filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela y, a pesar de haber obtenido la cátedra, nunca pudo asumirla debido al inicio de la Guerra Civil española. Este acontecimiento lo obligó a marcharse a París donde se relacionó con diferentes grupos de exiliados hasta que, al término de la guerra, fue contratado por la Universidad de Quito (la opción por Ecuador parece haber sido determinada por las condiciones climatológicas que en ese país le permitían a García Bacca aminorar los efectos de sus padecimientos bronquiales). Nuestro filósofo estuvo en Quito desde 1939 hasta 1942 y fue llamado desde México para impartir un curso sobre la filosofía de Heidegger (García Bacca afirma que ese curso fue el primer curso que se ofreció en México sobre la filosofía de Heidegger).[194] Fue así que en estos años García Bacca residió en México llegando a ser presidente del Consejo de

[193] Véase Beorlegui, 1988: 21 y ss.

[194] Véase Beorlegui, 1988: 26. En México García Bacca impartió también clases de Lógica matemática y de Filosofía de la ciencia al igual que de Lengua

Administración de la Editorial Séneca que había sido fundada por un grupo de exiliados españoles entre los que se encontraba José Bergamín. Fue también desde México que el pensador español comenzó a desplegar una intensa actividad en otros centros universitarios de América Latina, especialmente en Caracas, donde colaboró en la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras que sería el núcleo de la futura Universidad Central de Venezuela (1946). Posteriormente, en 1947, se traslada desde México hasta Caracas para establecerse por un periodo de tiempo bastante prolongado en Venezuela.

Algunos estudiosos de la obra de García Bacca como Carlos Beorlegui han distinguido cinco grandes fases en el desarrollo de su pensamiento. La primera de ellas está caracterizada por una reflexión en el horizonte de la filosofía neotomista. Sin embargo, ya desde su formación clerical, para García Bacca era clara la necesidad de propiciar una renovación en la filosofía aristotélico-atomista que buscara colocarla en diálogo con los desarrollos de la filosofía y las ciencias modernas. Es en ese sentido que deviene claro su interés por el estudio de la física y la lógica modernas. La segunda fase en su pensamiento —y es esta la que quizá sea de más importancia para nosotros porque es en ella que tiene lugar su visita y estancia en México— está caracterizada por el profundo influjo que ejerció sobre él Ortega y Gasset y su "vitalismo histórico". Esa fase se localiza en sus años de estancia en Quito (1939-1943) y México (1943-1947). En esta etapa la reflexión de García Bacca se desarrolla en torno a la órbita de los problemas planteados tanto por Wilhelm Dilthey como, sobre todo, por el raciovitalismo de José Ortega y Gasset. En efecto, el propio García Bacca señaló que fue justamente Ortega y Gasset quien lo despertó de aquel "sueño dogmático religioso" en el que lo había sumido la escolástica.[195] La aproximación a Ortega y Gasset tuvo lugar en el momento en que García

griega. Como resultado de esta dedicación al griego aparecieron sus traducciones de diversas obras clásicas de la filosofía griega.

[195] Véase Beorlegui, 1988: 36.

Bacca vuelve de Alemania tras haber estudiado física y matemáticas y tras advertir el modo en que Ortega y Gasset buscaba establecer y analizar la relación existente entre el pensamiento filosófico de cada cultura —entendida esta en una forma amplia como una *Weltanschauung*— y la organización político-social de esa cultura. Es así que el pensador español procedió a distinguir a lo largo de la historia de Occidente tres grandes periodos históricos asociados a tres grandes cosmovisiones *(Weltanschauungen)*, a saber: la filosofía y el mundo griegos, el pensamiento y el mundo cristianos y, finalmente, la filosofía y la ciencia modernas. Al igual que Ortega y Gasset, García Bacca cree localizar en la *vida* el trasfondo desde el cual surgen todo pensar y, en general, toda acción humana. La vida delinea de este modo la realidad radical e insuperable, solamente en el interior de la cual podemos pensar y actuar en el mundo. De este modo, la razón pura de Kant, la ciencia, la física y el saber teóricos en general se ven reconducidos ya no solamente al horizonte de la historia, de una razón *histórica* como lo pensara Dilthey, sino que son prolongadas en dirección de una razón *vital* como lo considerara Ortega. La *vida*, sin embargo, no es comprendida en modo alguno como una suerte de energía irracional como parecían haberlo querido Nietzsche, Bergson y Unamuno entre oros, sino más bien como *razón*. Así, la vida no podía ser definida ni captada adecuadamente por medio de conceptos abstractos, sino que sólo podía ser *descrita*, *narrada*, en la medida en que ella misma se va exteriorizando y objetivando en diferentes configuraciones prácticas, culturales y filosóficas y articulándose en diferentes etapas históricas.[196] La tercera etapa en el desarrollo filosófico de García Bacca se halla profundamente influida, como ya se ha dicho, por el pensamiento de Martin Heidegger. En efecto, en su *Autobiografía intelectual* (1982) el mismo señala especialmente el poderoso influjo que ejerció sobre él no tanto *Ser y tiempo* (1927) sino ante todo *Kant y el problema de la metafísica* (1929), especialmente, aquella tesis según la cual la metafísica está vinculada a la irrupción del *Dasein*

[196] *Ibid.*: 36 y ss.

en la realidad posibilitando así la descomposición entre el Ser, por un lado, y el ente, por el otro. Como ya se ha dicho anteriormente fue en 1942 en que García Bacca recibió en Ecuador una invitación por parte de la UNAM para impartir en nuestro país un curso sobre la filosofía de Martin Heidegger. Es así que la filosofía de Heidegger y, en menor medida, la de Jean-Paul Sartre empiezan a tomar una posición predominante en su pensamiento; así, la filosofía que para él marcará la dirección de la reflexión filosófica en su conjunto será ante todo justamente la del autor de *Ser y tiempo*. De este modo, según él, gracias a Heidegger la ontología habría cesado de ser un *logos* de los "entes", incapaz de distanciarse y de situarse más allá del horizonte de las cosas; para Heidegger, por el contrario, señala García Bacca, la ontología no tiene que ver tanto con el *logos* de los entes sino, mejor, con la comprensión del Ser como el horizonte en el interior del cual pueden ser aprehendidos los entes. Ello conduce a una comprensión de la metafísica no como una mera actividad teorética, contemplativa, sino más bien como una actividad transformadora o, mejor dicho, como un *acontecimiento (Geschehen)*. Así, según la interpretación que García Bacca ofrece de Heidegger, en virtud de la irrupción que hace el ser humano en el interior del Ser, el propio Ser se descompone en una multiplicidad de entes. La actividad, la existencia del ser humano en el mundo no se caracteriza así por una actitud meramente contemplativa sino más bien por una de carácter ordenador y estructurador, donador de sentido de la realidad que, de ese modo, transforma al *universo* informe en un *mundo* propiamente dicho. Es en este sentido que García Bacca propondrá traducir *Dasein* por *En-ser*, término con el que se busca expresar en forma más clara el modo en que los seres humanos se encuentran en el horizonte del mundo.[197] Fue precisamente en el marco de su relativamente breve estancia en México (1943-1947) que García Bacca escribió algunos textos, impartió algunas conferencias en relación con la fenomenología, en muchas ocasiones en

[197] Fue justamente durante su estancia en México que García Bacca discutió con Gaos varios aspectos de la traducción de conceptos centrales de *Ser y tiempo* de Heidegger (véase Valero Pie, 2015: 320-321).

un diálogo desde y con la literatura, y desarrolló una intensa labor de traducción.[198] Su actitud ante la fenomenología fue, sin embargo, altamente crítica llegando a decir que la filosofía ha de ser posible solamente desde una perspectiva de "naturaleza antifenomenológica", pues el acceso hacia lo absoluto que la fenomenología propone era imposible.[199] En su conferencia "Husserl y la intencionalidad pura" impartida en 1944 y publicada tres años más tarde en su libro *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (1947) procede así a cuestionar —siguiendo a Baudelaire— la posibilidad de acceder al ser real a partir de una conciencia pura que ha cortado todo vínculo con la propia realidad. Un año más tarde, en un texto llamado "Sentido fenomenológico de la filosofía" que aparece en *Filosofía en metáforas y parábolas*, expone, tomando como eje ante todo a las *Meditaciones cartesianas* y en una suerte de contrapunto con el poema *Herodías* de Mallarmé, la extrema pretensión fundamentadora de la fenomenología que equivalía para él a una liquidación de la realidad y de los seres humanos.[200] El mundo ha de aparecer así como una realidad inalcanzable, similar al deseo insatisfecho en el poema de Mallarmé. La actitud fenomenológicamente trascendental conduciría así, anotará García Bacca en otro texto de 1948 y remitiendo ahora a James Joyce, al monólogo final del *Ulises*.[201]

La cuarta y última etapa está marcada por un desplazamiento desde Heidegger en dirección a Marx que lleva a García Bacca a

[198] Entre las traducciones realizadas durante su estancia en México, se encuentran sus versiones de los *Diálogos* de Platón traducidos a lo largo de cuatro años (1942-1946), de *El poema de Parmenides* (1942), de *Los presocráticos*, 2 vols. (1943-1944), de los *Elementos de geometría* de Euclides (1944), de "La esencia del fundamento" y "Hölderlin y la esencia de la poesía" de Martin Heidegger (1944), de la *Poética* de Aristóteles (1945), de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides (1945) y de "Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología" de Jenofonte (1946) (véase Beorlegui, 1988: 258 y ss).

[199] García Bacca, 1944: 84.

[200] Véase García Bacca, 1945b: 138.

[201] Véase García Bacca, 1948. Vuelvo nuevamente a la recepción de la fenomenología en México, ahora en la época actual, más adelante; véase capítulo x, p. 714 de este libro.

buscar comprender al hombre no en el interior de un ensimismamiento solitario, sino en el horizonte de una capacidad de compartir y de enlazarse con los otros. En efecto, los estudiosos de la obra de García Bacca han advertido el modo en que, al final de la década de los cincuentas e inicios de la de los sesentas, García Bacca comienza a interesarse cada vez más por la economía. Es ello lo que le lleva a estudiar esta disciplina en la Universidad de Cambridge donde se aproximará al marxismo. Ello le llevará, además, a replantear la necesidad de vincular a la filosofía con un compromiso social y político por transformar la realidad social existente. De esta manera, el modelo para su reflexión ya no estará dado por la *Crítica de la razón pura* de Kant sino por la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre.[202]

La filosofía que desee ser *actual* debe tratar de ser así, al mismo tiempo, transformadora o, para decirlo con palabras del propio García Bacca *transustanciadora*, esto es, orientada a una transformación social y política y, a la vez, a un cambio de la esencia física producida por el desarrollo de la técnica. Es justamente esta categoría de *transustanciación* la que comienza a convertirse gradualmente en una categoría central en la metafísica, en la antropología, en la hermenéutica histórica y en la comprensión de la ciencia que desarrollará en lo sucesivo García Bacca. De acuerdo a esto, la filosofía no puede reducirse sin más a un mero *decir*, a un *representar* de la realidad, esto es, reduciéndose con ello a una mera *ontología*, sino que más bien deberá convertirse en *metafísica* transustanciando a la propia realidad. Esa transustanciación está posibilitada justamente por la irrupción del hombre —tanto en la naturaleza como en la historia— cuya existencia produce una sucesión infinita de transformaciones, de transustanciaciones de carácter metafísico. En efecto, estas transformaciones de carácter metafísico no son solamente transformaciones en el orden del *sentido* del ser sino, más aún, verdaderos cambios de *sustancia*, transustanciaciones capaces de abarcar a todos los ámbitos de la realidad, desde el mero ser fí-

[202] Véase Beorlegui, 1988: 127 y ss.

sico hasta la realidad social en su conjunto. De acuerdo a esto, los seres humanos no sólo *interpretan* y *dan sentido* a la realidad, sino que también la *transustancian*, la *transforman* en el sentido en que ya lo había advertido Marx en la Tesis XI sobre Feuerbach. Esta concepción metafísica y de carácter también antropológico está profundamente inspirada por el pensamiento de Marx y es desarrollada ampliamente por García Bacca en varios de sus escritos más importantes en este periodo: *Antropología y ciencia contemporánea* (1961), *Metafísica* (1963), *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (1965), *Curso sistemático de filosofía actual* (1969) y *Elogio de la técnica* (1968), entre otros. La filosofía de Marx ese convierte así ante la mirada de García Bacca en el modelo para poder desarrollar una filosofía transformadora y *transustanciadora*, pues el pensamiento de Marx no se propuso solamente interpretar a la realidad sino, ante todo, transformarla. Con ello se opera un desplazamiento desde la mera contemplación del universo hacia la transformación del mundo por el hombre y para el hombre. Se trata entonces de comprender la relación entre el hombre y la naturaleza, el modo en que esta relación se desarrolla a lo largo de la historia, las diferentes formas en que tanto el ser humano como la propia naturaleza se van transformando recíprocamente en el curso de un proceso de humanización de la naturaleza y de naturalización de los seres humanos en el horizonte de lo que Marx analizó domo proceso del *trabajo* asignando en este sentido un papel fundamental a la *técnica*.

Con ello se delinea ya la que sería la quinta y última etapa del pensamiento de García Bacca en la que ya no habremos de detenernos más, pues ella no tuvo una influencia tan destacada en la filosofía mexicana como la tercera y cuarta fases de su pensamiento (esto es la influidas tanto por Heidegger en un caso como por Marx, en el otro). Esta última etapa toma su inicio a finales de la década de los setenta y lleva a García Bacca a un progresivo distanciamiento del marxismo y a reorientar su atención cada vez más hacia el desarrollo de la racionalidad científico-técnica y de su papel en la configuración y reconfiguración del mundo y de la sociedad actual.

Eugenio Ímaz (1900-1951), por su parte, nació en san Sebastián y ahí realizó su bachillerato en el Colegio de Jesuitas de esa misma ciudad. Tras la realización de estudios de licenciatura en derecho en la Universidad de Madrid entre 1920 a 1925, Ímaz realizó estudios de filosofía en esa misma universidad. De 1929 a 1931 Ímaz estudió filosofía en Freiburg con Heidegger y, posteriormente, en Múnich y en Berlín. Además, fue fundador, secretario y colaborador de *Cruz y Raya*, revista que dirigía José Bergamín y, en estos mismos años, colaboró también en la famosa *Revista de Occidente*. En 1939 se exilió en México en donde fue uno de los fundadores de la revista *Cuadernos Americanos*. De 1942 a 1947, ya en México, participó como docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, comienza a colaborar con el Fondo de Cultura Económica y se convierte en miembro de El Colegio de México. Entre 1947 y 1949 Ímaz desarrolló una labor docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Caracas que había sido recientemente fundada. Regresó en 1949 a México y se suicidó en este país en 1951. Eugenio Ímaz desarrolló una intensa actividad como traductor de Kant, Ernst Cassirer, Robin George Collingwood, John Dewey y, sobre todo, Wilhelm Dilthey, desarrollando, además, su propia reflexión filosófica en dos obras: *Topia y utopía* (México, 1946) y *Luz en la caverna* (México, 1951).[203]

[203] Véase Abellán, 1998: 343-365. Sobre Ímaz pueden consultarse las obras de Ascunce, 1991 y 2002.

V
La filosofía de lo mexicano y la interrogación sobre México: Samuel Ramos y el Grupo Hiperión

Podría decirse que en un cierto sentido Samuel Ramos se esforzó por aplicar la idea orteguiana resumida en la frase "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo" al caso especial de México —cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía—.[1] Es así que Ramos se referirá a su ensayo "El perfil del hombre y la cultura en México" (1934) como uno en el que se intentaba "... por primera vez explotar filosóficamente el pasado histórico de México a fin de explicar y aclarar los rasgos específicos de su vida presente que pudieran constituir una especie de caracteriología del mexicano y su cultura".[2] Más particularmente, se trataba para él de emprender un análisis del sentimiento de fracaso y del pesimismo que resultaban de la enorme desproporción entre lo que se quiere y lo que se puede hacer y, más concretamente, de los mecanismos *psicológicos* que determinan el complejo de inferioridad y los modos de compensación de un sentimiento semejante en el marco de una reflexión orientada por las ideas del psicólogo austríaco Alfred Adler (1870-1937):[3] "Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano".[4]

[1] Ramos, 1934: 174.

[2] *Ibid.*

[3] Véase Ramos, 1934: 90-92. Sobre el pensamiento de Ramos véase el interesante estudio de Toscano Medina (2002).

[4] Ramos, 1934: 117.

Es así que Ramos se refiere a su reflexión en forma directa como a una "interpretación psicológica" o, en forma indirecta, como a una exploración del alma mexicana (Ramos, 1934: 92). Las reacciones contrarias al sentimiento de inferioridad y que, indirectamente, prueban su existencia son todos los movimientos que tienden a exaltar en forma exagerada la personalidad individual o colectiva.[5] Es así que Ramos otorga su atención a determinadas figuras como las de "el pelado". En efecto, "el pelado" encarna para él la protesta viril que busca disimular el sentimiento de inferioridad. Se trata de una figura urbana que ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales que otros buscan ocultar y que se caracteriza por una naturaleza explosiva, sobre todo en el plano verbal, buscando el conflicto violento para elevar su valentía y empeñado en mostrar una fuerza de la que en el fondo carece:

> Es como un náufrago que se agita en la nada y descubre de improviso una tabla de salvación: la virilidad (...) En sus combates verbales atribuye al adversario una femineidad imaginaria, reservando para sí el papel masculino. Con este ardid pretende afirmar su superioridad sobre el contrincante.[6]

Podría decirse, entonces, que el nacionalismo mexicano es una suerte de reproducción ampliada a nivel cultural y social de los mecanismos utilizados por "el pelado". De esta manera, Ramos parece sugerir que el falo y la figura paterna, por un lado, figuras a las que el pelado remite sistemáticamente en sus disputas verbales como símbolos de poder y la exaltación de la nación, por el otro, aparecen así enlazados en un mismo horizonte que convierte a ambos en mecanismos compensatorios de un sentimiento de inferioridad común a ambos.[7]

El sentimiento de inferioridad analizado por Ramos tiene un origen histórico que, según él "debe buscarse en la conquista y

[5] Ramos, 1934: 110.
[6] *Ibid.*: 120.
[7] *Ibid.*: 121.

colonización".[8] Sus manifestaciones más claras tenían lugar, sin embargo, según él, a partir de la independencia "cuando el país tiene que buscar por sí mismo una fisonomía nacional propia":[9]

> Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, ponerse a la altura de la vieja civilización europea, y entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede. La solución consistió en imitar a Europa, sus ideas, sus instituciones, creando así ciertas ficciones colectivas.[10]

Ramos menciona en particular a la minoría ilustrada del México independiente que "... en su empeño de hacerse culta a la europea se aproxima al descastamiento" en un movimiento de "fuga espiritual de su propia tierra".[11] Así, Ramos llegará la convicción de que la relación que mantenía el México independiente con el mundo europeo es similar a la del niño frente a sus mayores.[12]

Ramos destaca la religiosidad como un elemento central en la cultura mexicana. Ramos llegará a decir así que la historia de México en el plano espiritual ha sido la historia de la afirmación o de la negación de la religiosidad.[13] En efecto, de acuerdo con él, tanto las culturas indígenas precortesianas como la cultura española se caracterizaban por una religiosidad exaltada. La ubicación de las Iglesias en el centro geométrico de la ciudad, frente a la plaza de armas como sede del poder civil, terreno, expresa arquitectónica y espacialmente el modo en que la cultura se edificó sobre un sentido religioso de la vida. La cultura criolla surgió en México, afirma de esta manera Ramos, justamente en la arquitectura de las iglesias, desde el estilo franciscano hasta el barroco.[14] Ramos recuerda, además, que los primeros caudillos de la Guerra de Independencia eran

[8] *Ibid.*: 92.
[9] *Ibid.*: 92-93.
[10] *Ibid.*: 93.
[11] *Ibid.*: 97.
[12] *Ibid.*: 118.
[13] *Ibid.*: 130.
[14] *Ibid.*: 130 y ss.

sacerdotes. Fue hasta el siglo XIX que se iniciará con la Reforma una fase *negativa* de la religiosidad en México que se caracterizará entonces por el laicisismo y el jacobinismo. Esta religiosidad negativa es, sin embargo, una religiosidad invertida. Es así que Ramos dirá que el intelectual latinoamericano, como el alma de Darío, se debate "entre la catedral y las ruinas paganas".[15]

Ramos procede así a ofrecer una suerte de balance crítico tanto de la herencia española como del pasado indígena de países como México. En efecto, por lo que se refiere a la herencia de España, Ramos dirá que la conquista de México fue llevada a cabo por una "teocracia católica que luchaba por sustraer a su pueblo de la corriente de ideas modernistas que venían del Renacimiento".[16] Es así que Ramos se refiere a la "reclusión" a la que fueron condenadas las colonias de América para preservarlas de la herejía, impidiéndoles comerciar con países no-españoles, y otorgando a la Iglesia un monopolio en la educación y en la dirección de la vida social en su conjunto que modeló a "las sociedades americanas dentro de un sentido medieval de la vida".[17] Es sobre esta base que, según Ramos, se apoyarán posteriormente los proyectos e ideas conservadores de todo tipo y es ello lo que constituye el núcleo de lo que Ramos denomina "la cultura criolla".[18] La presencia de esta cultura tradicional puede advertirse en los prejuicios morales y religiosos al igual que en las costumbres de las clases medias de la provincia.[19] Este sustrato profundo en el que se genera la cultura criolla es el que también explica el modo en que cada una de las colonias tendía a convertirse en una nueva España: "No obstante que la Revolución de independencia enarbolaba la bandera contra España al grito de 'mueran los gachupines', en esta misma actitud de negación se revelaba la psicología hispánica. No hacíamos otra cosa que emanciparnos de España a la española".[20]

[15] Ramos, 1934: 134.
[16] *Ibid.*: 103.
[17] *Idem.*
[18] *Idem.*
[19] *Ibid.*: 104.
[20] *Ibid.*: 105.

España nunca pudo, dirá Ramos, ser una verdadera colonizadora debido a la escasez de su población rural. El comercio era un monopolio en manos del clásico abarrotero que hacía fortuna en América y regresaba con ella a España; en la minería y la agricultura se generaba riqueza que también regresaba a Europa. Las culturas indígenas, por su parte, dirá Ramos, se caracterizaban por una inmutabilidad y una pasividad que no podía ser explicada tan sólo como resultado del sometimiento impuesto por el conquistador:

> Se dejó conquistar tal vez porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad. Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable.[21]

Esta inmutabilidad, este apego a las tradiciones, este carácter conservador, se advierten en la repetición de las mismas formas en el arte indígena, reproducción invariable de un modelo que se transmitía tal vez de generación en generación, dirá Ramos apoyándose en las reflexiones de Wilhelm Worringer sobre el arte egipcio. En la escultura precortesiana abundan así las masas pesadas que dan una sensación de lo inconmovible y estático:

> En vez de que las formas artísticas infundan a la piedra algo de movilidad, parecen aumentar su pesantez orgánica. La expresión del arte de la meseta mexicana es la rigidez de la muerte, como si la dureza de la piedra hubiera vencido la fluidez de la vida.[22]

Los portadores de la cultura latinoamericana en el sentido anteriormente señalado han sido, sobre todo, según Ramos, las clases medias de las ciudades latinoamericanas. Esta clase media cuya forma de vida se desarrolla conforme a los modelos europeos y en donde

[21] *Ibid.*: 107.
[22] *Ibid.*: 108.

los valores europeos se han anclado socialmente y a la vez modificado, ha sido el "eje en la historia nacional", el motor de las transformaciones sociales y políticas (Ramos, 1934: 129). Es allí que ha surgido la que Ramos llama la *cultura criolla* como resultado en parte de la imitación pero también de la asimilación de la cultura europea. Así, dirá Ramos, en virtud de los procesos de colonización y conquista de América, la cultura mexicana y, en general, latinoamericana se ha constituido como una cultura *derivada* de la europea.

Lo que es importante destacar para Ramos es que, en virtud de los procesos de colonización y conquista de América, la cultura mexicana y, en general, latinoamericana, se constituyeron como una cultura *derivada* de la europea. En efecto, dirá Ramos, "... la vida mexicana, a partir de la época colonial, tiende a encauzarse dentro de formas cultas traídas de Europa. Los dos vehículos más poderosos de esta transplantación fueron dos: el idioma y la religión".[23] Lo que importa subrayar aquí es, pues, el hecho de que en América "... la cultura original se encontraba como desmembrada y descorporeizada. El destino histórico colocó a aquellos hombres (*i.e.* a los conquistadores) en medio de dos mundos que no son plenamente suyos. Ya no es europeo, porque vive en América, ni es americano porque el atavismo conserva su sentido europeo de la vida".[24]

Hay sin embargo, dos formas que, de acuerdo a Ramos puede asumir esta derivación: por un lado, la *imitación* —derivación de carácter *mecánico* que ha predominado hasta ahora— y, por el otro la *asimilación* que es una derivación *orgánica*.[25] Por lo que se refiere a la primera, esto es, a una derivación que procede en forma imitativa, Ramos sostenía que esta imitación ciega de lo extranjero oscilaba entre la negación al reconocimiento y la exaltación histérica de lo propio reacia a toda suerte de penetración extranjera. Entre estas dos tendencias parece predominar, sin embargo, de acuerdo a Ra-

[23] Véase Ramos, 1934: 103. El autor menciona el papel que jugaron en este sentido los misioneros españoles como portadores y agentes de la "conquista espiritual" de México.

[24] Véase *ibid.*: 106.

[25] *Ibid.*: 102.

mos, el impulso de *imitación* (véase Ramos, 1934: 94). En virtud de este procedimiento mimético la historia de México y, en general, la de toda América Latina, se comprende a como "un simulacro de la historia europea".[26] El agente que ha sido el instrumento por antonomasia de esta imitación es, para Ramos, el mestizo y el modelo o país al que se imita por considerarlo como arquetipo de la civilización moderna ha sido Francia, en particular las ideas políticas francesas a través de las cuales se ampliaba el interés hacia toda la cultura francesa:[27]

> El espíritu revolucionario de Francia ofrece a la juventud avanzada de México los principios necesarios para combatir el pasado. Contra la opresión política, el liberalismo; contra el Estado monárquico, la república democrática; contra el clericalismo, el jacobinismo y el laicismo.[28]

El *mimetismo*, la imitación ha sido así para Ramos un rasgo peculiar de "la psicología mestiza".[29] La explicación de esta actitud mimética aparece suministrada por Ramos en el horizonte de la *psicología* al modo de un mecanismo de defensa que permite crear una apariencia de cultura que libera del sentimiento deprimente de carencia de cultura.[30] Este mimetismo se expresaba para Ramos no solamente en el orden estrictamente cultural, sino también en el jurídico e institucional —y a este respecto Ramos recuerda que el modelo de las constituciones que se sucedieron en el país a lo largo del siglo XIX fue tomado de los Estados Unidos— en el político, etc. Resultado de ello ha sido una suerte de escisión, de desdoblamiento de nuestra vida en dos planos separados: el de la realidad y el de instituciones y formas que, al ser completamente ajenas a esta realidad, terminan por convertirse en ficción.[31]

[26] *Ibid.*: 106.
[27] *Ibid.*: 111.
[28] *Idem.*
[29] Véase *ibid.*: 98.
[30] *Idem.*
[31] *Ibid.*: 100.

Aunque no se podía menospreciar la influencia sajona, lo cierto es que los esfuerzos llevados a cabo a lo largo del siglo XIX en México y en toda América Latina orientados a adquirir una cultura científica, artística, filosófica y literaria se hallaban ante todo bajo la impronta francesa.[32] La cultura francesa representaba en los tiempos modernos la supervivencia del espíritu clásico. Ella es una suerte de continuación moderna de la cultura clásica grecorromana, de la cultura del Renacimiento italiano y, sobre todo, dirá Ramos siguiendo a E. R. Curtius, del ideal de universalidad.[33] Esta influencia de Francia se explica, además, por la pertenencia común al mundo *latino* al que México y Latinoamérica en general afirman su pertenencia, sobre todo en una doble vertiente de influencia: por un lado, la Iglesia católica y, por el otro, la legislación romana.[34]

A diferencia de una cultura derivada que procede en forma meramente imitativa, Ramos pensaba que un intelectual como José Enrique Rodó podía considerarse como "la personalidad más completa y más representativa de la cultura criolla",[35] de una cultura criolla basada no tanto en el modelo de la *imitación*, sino más bien en el de la *asimilación*. En él se advierte así la pretensión de dotar a América Latina de una expresión propia con los instrumentos suministrados por la cultura europea.[36] No se trata para Ramos, por tanto, de negar en su totalidad a la cultura europea y a la manera en que la cultura latinoamericana se inserta en ella. En efecto, la cultura mexicana —y, en general, la latinoamericana— no sólo se ha formado a partir de las culturas de los pueblos originarios, sino que se ha inscrito desde sus inicios en el horizonte de la cultura europea:

> Tenemos sangre europea, nuestra habla es europea, son también europeas nuestras costumbres, nuestra moral y la totalidad de nuestros vicios y virtudes nos fueron legados por la raza española.

[32] Ramos, 1934: 116.
[33] *Ibid.*: 114.
[34] *Ibid.*: 113.
[35] *Ibid.*: 193.
[36] *Ibid.*: 100.

> Todas estas cosas forman inexorablemente nuestro destino y nos trazan inexorablemente la ruta... Tenemos el sentido europeo de la vida, pero estamos en América, y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera.[37]

No se trata por ello de *negar*, sino más bien de *asimilar* la cultura europea, insertarse en forma productiva y a la vez creadora en el interior de ella incorporando los elementos provenientes del pasado y de la propia tradición cultural en un modo que reinterprete y transforme productivamente tanto a la cultura europea como a la propia tradición. Una cultura de esta clase debía ofrecer para Ramos el punto de apoyo para el despliegue de una cultura humanista en la que, dirá Ramos siguiendo en este punto a Max Scheler, pudiera satisfacerse en forma adecuada el objetivo de la cultura que no es otro sino el de "formar al hombre".[38] Este ideal de cultura expresa lo que ya Ramos, retomando ideas provenientes de la fenomenología, caracteriza como un "nuevo humanismo"[39] orientado a plantear y responder, dirá Ramos siguiendo a Curtius, las preguntas: ¿Cómo debo vivir?, ¿cómo debo amar?, ¿cómo debo morir?, ¿qué es el hombre? Esta cultura humanista es considerada por Ramos en una doble oposición tanto a la "educación práctica" como a la invasión universal de la "civilización maquinista", esto es, de la civilización contemporánea que era, a su vez, resultado de una voluntad de poder que desde el Renacimiento se ha convertido en la fuerza motriz del hombre en toda la historia moderna.[40] Así comprendida, esta cultura humanista debía ser incorporada en la educación, en este caso en una educación humanista capaz de contrarrestar los efectos negativos de la civilización moderna.[41] La reflexión de Ramos así entendida ofrece, pues, una suerte de autoesclarecimiento de la

[37] *Ibid.*: 128-129.
[38] *Ibid.*: 149.
[39] *Ibid.*: 94.
[40] *Ibid.*: 152 y ss.
[41] *Ibid.*: 157.

propia identidad nacional en el sentido del "conócete a ti mismo". Se trata de una suerte de terapia psicoanalítica orientada al esclarecimiento de la identidad, de las zonas oscuras que estructuran a esta y se manifiestan en forma de neurosis y/o complejos para, de ese modo, aclarar reflexivamente la relación del individuo —en este caso, de una cultura entera— consigo mismo(a) y, eventualmente, reconfigurar la propia identidad: "Los fantasmas son seres nocturnos que se desvanecen con sólo exponerlos a la luz del día".[42]

* * *

En una línea de continuidad con la reflexión de Samuel Ramos y desde una reapropiación y desarrollo de ella con la ayuda de recursos provenientes especialmente de la fenomenología, desarrollaron su pensamiento los integrantes del grupo filosófico Hiperión del que formaban parte Jorge Portilla (1918-1963), Emilio Uranga (1921-1988), Salvador Reyes Nevares (1922-1993), Luis Villoro (1922-2014), Fausto Vega (1922-2015), Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008), Ricardo Guerra (1927-2007) y Leopoldo Zea (1912-2004), quien se unió a este grupo en el momento en que este se dedicó al estudio de lo mexicano y se convirtió desde entonces en uno de sus principales organizadores y promotores.

El Grupo Hiperión tuvo su actividad pública entre los años 1948 a 1952.[43] Uno de sus principales órganos de expresión fue la colección "México y lo mexicano" que inició con el volumen de Alfonso Reyes llamado *La X en la frente (Algunas páginas sobre México)*; a él siguió el libro de Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*. El propio Zea, fundador y a la vez director de esta colección colocó en la presentación de ella lo siguiente:

> Un sorprendente, y cada vez más creciente, interés de los mexicanos por México, lo Mexicano y el Mexicano ha dado lugar a lo que

[42] Ramos, 1934: 127.

[43] Al respecto, véase Zirión, 2003 y Hurtado, 2006.

> los historiadores llaman un "clima" en torno a estos problemas. Tratase de un movimiento tendiente a captar el espíritu de México, el sentido de lo mexicano y el ser o modo de ser del hombre de esta realidad. Este "clima" se ha desplazado del mundo puramente académico llegando a través de diversas vías, al hombre llamado "común" [...] esta popularización de los temas sobre México, lo Mexicano y el Mexicano ha conducido en muchas ocasiones a falsas interpretaciones [...] que han originado disputas y disputas sobre disputas. Por esta razón se hacía necesario una colección [...] en la que se expusieran, en forma concreta y asequible, los diversos enfoques que se han venido dando a estos temas en esta etapa de conciencia de nuestra realidad.

Cabe señalar a este respecto que ya José Gaos había expresado siempre un profundo y genuino interés en la historia del pensamiento y la filosofía mexicanos. En efecto, fue en el ámbito de estas preocupaciones por el pensamiento en lengua española que Gaos y algunos de sus discípulos comenzaron a ocuparse con la historia de las ideas en Hispanoamérica.[44] Estos esfuerzos se desarrollaron en el marco del Seminario para el Estudio del Pensamiento de los Países de Lengua Española que inicialmente tuvo lugar en La Casa de España y, posteriormente, en El Colegio de México. En ese seminario se desarrollaron obras imprescindibles para la historia de las ideas y la autocomprensión de México y América Latina. Así, en el marco de este seminario coordinado por Gaos se desenvolvieron las reflexiones que Leopoldo Zea publicará en dos obras de enorme importancia: *El positivismo en México* y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* que serían publicados posteriormente en un solo volumen titulado *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y de-*

[44] Véase lo ya señalado en el capítulo IV sobre Gaos. Antonio Zirión recuerda a este respecto cómo Gaos promovió una serie de ejercicios inspirados por la fenomenología aplicados al tema del mexicano y de lo mexicano. Estos ensayos, de Isaías Altamirano, Jorge Carrión, Jesús Montejano, Laura Mues y Fernando Salmerón, fueron publicados en 1951 en el número doble, 41-42, de la revista *Filosofía y Letras* (véase Zirión, 2003: 268-269).

cadencia (1968). Fue también en este seminario que se gestaron los trabajos de Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en España*, de Luis Villoro (*Los grandes momentos del indigenismo en México*, 1950), Vera Yamuni (*Concepto e imágenes en pensadores de lengua española*) y Francisco López Cámara (*La génesis de la conciencia liberal en México*), entre otros.[45] Gaos mismo señaló, sin embargo, que era a Alfonso Reyes a quien toca el mérito de haber planteado la "búsqueda del alma nacional mexicana"[46] en el debate intelectual de aquel momento. Es preciso recordar que en esta preocupación coincidían también los esfuerzos de Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) donde, como ya hemos visto, Ramos intentaba "por primera vez explotar filosóficamente el pasado histórico de México a fin de explicar y aclarar los rasgos específicos de su vida presente que pudieran constituir una especie de caracteriología del mexicano y su cultura".[47]

No obstante, fue el ya mencionado Zea quien concentrará, tematizará y desarrollará estas preocupaciones con la fundación del llamado Grupo Hiperión en el que hacia 1947 se aglutinarán los ya citados Luis Villoro, Joaquín Sánchez Macgregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga y Fausto Vega, entre otros.[48] Era común a todos ellos el propósito de "situar la filosofía en lo concreto", la convicción de que la especulación metafísica distante de la realidad social y la construcción de sistemas filosóficos abstractos conducían a la esterilidad.[49] La filosofía debía más bien esclarecer la circunstancia histórica, debía "salir a la calle" a mirar con sus propios

[45] Debe señalarse, aunque ello va más allá de los límites de este trabajo, que la influencia que Gaos no se restringió solamente a México, sino que alcanzaría a otros países en lengua española: por ejemplo Puerto Rico, con Monelisa Lina Pérez; a Brasil, a través de Pero Adjucto Botelho y, especialmente, a Perú, con Augusto Salazar Bondy.

[46] Abellán, 1998: 160 y ss.

[47] *Idem*.

[48] Es preciso señalar a este respecto a un filósofo como Ricardo Guerra que, aunque también cercano a Gaos, no formó parte directa del Grupo Hiperión. Sobre este grupo, véase Hurtado, 2006. Vuelvo a Ricardo Guerra más adelante.

[49] Vuelvo con más detenimiento a Leopoldo Zea en el capítulo VI, p. 423 de este libro.

ojos el mundo. Sólo así, se pensaba, podría crearse una filosofía mexicana auténtica, nacida del esclarecimiento de la propia realidad. El Grupo Hiperión creyó ver en esta tarea un "programa generacional", según lo anotan Luis Villoro, Alejandro Rossi y Víctor Flores Olea al referirse al surgimiento y propósito de este grupo en cuyos esfuerzos habrían de expresarse la herencia tanto de la fenomenología de Husserl como del existencialismo de Sartre y —según se le caracterizaba también en aquella época— el de Heidegger, al igual que ciertos elementos provenientes del humanismo marxista —el cual, por supuesto, no se encontraba presente en todos.[50]

El primero de los miembros del Grupo Hiperión al que habremos de referirnos es Emilio Uranga (1921-1988) quien en 1949 publicó un *Ensayo de una ontología del mexicano*. La reflexión que Uranga realiza en este ensayo se mueve en varios registros —psicológico, antropológico, sociológico e histórico— con el propósito de analizar algunos rasgos del carácter del mexicano.[51] Así, en esta obra Uranga se proponía realizar un análisis del ser del mexicano en un nivel "ontológico" sustituyendo por ello el sentimiento de inferioridad del que hablaba Ramos por el de la "insuficiencia": "propusimos también entonces un análisis fenomenológico que deslindara muy precisamente inferioridad de insuficiencia".[52] El sentimiento de inferioridad de Ramos se presenta en Uranga más bien como una respuesta del mexicano con la que busca evadirse de su sentimiento de insuficiencia.[53] Con ello Uranga cree desplazar su análisis desde la estructura caracterológica hacia la "constitución ontológica" del mexicano.[54] Se advierte en este desplazamiento el influjo del pensamiento de Martin Heidegger cuando Uranga vincula, por ejemplo, el sentimiento de inferioridad con un carácter "inauténtico" y la insuficiencia con uno "auténtico".[55] Ello se enlaza, además,

[50] Véase Luis Villoro, Alejandro Rossi y Víctor Flores Olea, "Advertencia" a Jorge Portilla (1984: 9 y ss.).

[51] Véase sobre Uranga: Ortega, 1993.

[52] Uranga, 1949a: 27-28.

[53] *Ibid.*: 31.

[54] *Ibid.*: 38.

[55] *Ibid.*: 38-40.

con una caracterización del mexicano desde el horizonte de lo que Uranga —no exento aquí de un eco aristotélico— denomina "accidentalidad": "Que el ser del hombre sea, ontológicamente, accidental, es la afirmación más importante que hemos hecho en nuestro ensayo. La insuficiencia del mexicano es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo esto".[56]

Así, según Uranga, solamente desde un análisis ontológico así comprendido puede ofrecerse algún esclarecimiento antropológico o cultural sobre el mexicano: "... a la ontología sigue, y no precede, preguntar por la 'esencia del hombre'";[57] en consecuencia, el ser hombre se definirá por el ser mexicano y el mexicano se caracteriza ontológicamente para él por su ser accidental. Con esto Uranga se refiere, pues, a una modalidad existencial constitutiva del mexicano sólo en el interior de la cual se pueden comprender el sentimiento de inferioridad, el de fracaso, la pasividad o la melancolía del mexicano. Esta "accidentalidad" del mexicano contrasta para Uranga con la "sustancialidad" tanto del español como del indígena sin ser en modo alguno un trazo negativo. Por el contrario, la "accidentalidad" patente en el mexicano revela uno de los rasgos constitutivos de los seres humanos en general. Así, el proyecto que de este análisis se desprende sería no tanto el de ver cómo se podría "sustancializar" la "accidentalidad" del mexicano, sino más bien, por el contrario, el modo en que, desde el esclarecimiento ontológico del ser del mexicano, el resto de la humanidad podría devenir consciente de su propia "accidentalidad". La filosofía de lo mexicano y la propia estructura ontológica del mexicano muestran así, para Uranga, su pretensión de universalidad: no se trata de "sustancializar" al mexicano, sino de "accidentalizar" a la humanidad y, en este sentido, "mexicanizarla".[58]

[56] *Ibid.*: 57.

[57] *Ibid.*: 90.

[58] En la distinción entre *Dasein* y hombre se funda la distinción respectiva entre ontología del mexicano (que se ocuparía del *Dasein* mexicano, parece implicarse) y una investigación antropológica sobre el hombre mexicano. El concepto de hombre en general no satisface a Uranga justamente por estar definido desde la sustancialidad europea.

En los análisis de Uranga se retoman motivos y formas de análisis que se comprenden como provenientes de la fenomenología. Así, por ejemplo, podría encontrarse en él la temática proveniente de una "desformalización" orientada a proyectar las 'esencias' hacia regiones 'materiales' para así "precisar sus variantes regionales, sus transformaciones", como hace Heidegger en el parágrafo § 45 de *Ser y tiempo*;[59] otro tanto podría decirse de su análisis del concepto heideggeriano de *Jemeinigkeit*, un trazo central de la existencia según el cual la existencia sea *en cada caso mía* y no de otro ni de otros y, en ese sentido, en último análisis, de ninguno.[60] Lo que parece claro, sin embargo, es que el proyecto para el ser humano es el de "accidentalizarse" y, de ese modo, desarrollar una existencia "auténtica" en el marco de una tensión entre la "autenticidad" o "propiedad" (los términos que respectivamente Gaos y Rivera emplean para traducir la voz heideggeriana *Eigentlichkeit*), por un lado, y la "inautenticidad" o "impropiedad" (*Uneigentlichkeit*), por el otro, esto es entre el asumir la radical "accidentalidad" o sucumbir a la tendencia a la "sustancialización" que el mexicano experimenta "cuando 'no soporta ya más' su originaria constitución".[61] Así, para Uranga, es solamente desde esa "accidentalidad" que pueden ser comprendidos adecuadamente todos los "existenciarios" heideggerianos, "colocados bajo la formalidad inevitable de ser accidentales".[62]

Uranga insistió en comprender su análisis ontológico del mexicano como el momento culminante y radical de un largo proceso de autoconocimiento[63] que podía y debía enlazarse con una pro-

[59] Véase Uranga, 1949a: 67.

[60] Véase especialmente el parágrafo § 9 de *Ser y tiempo*.

[61] Uranga, 1949a: 59.

[62] *Idem*.

[63] Uranga, 1949a: 105. Un poco antes había dicho: "sólo cuando colocamos el ser del mexicano en el horizonte del accidente podemos afirmar que lo hemos emplazado en su visión adecuada. Antes de alcanzar esta perspectiva nuestro extravío era casi total, pues apenas si por 'corazonada' dábamos con la veta o región del horizonte apropiado. Ahora estamos ya en la justa vertiente en que pueden hablar 'las cosas mismas'" (Uranga, 1949a: 72).

puesta de carácter ético en una vía análoga a la iniciada por Samuel Ramos, a saber: la que marchaba "hacia un nuevo humanismo".[64]

Tres años después Uranga publicó un *Análisis del ser del mexicano* (1952) que apareció editado en el marco de la colección *México y lo mexicano* editada bajo la dirección de Zea.[65] En el tercero de los apartados de esta obra Uranga se ocupa de la historia. Es ahí que él destaca tres aportaciones que han hecho los mexicanos a la filosofía a mediados del siglo xx. En primer lugar, anota Uranga, una de las grandes aportaciones mexicanas a la filosofía ha sido la de haber coadyuvado a liquidar el positivismo y las pretensiones a él asociadas por erigir a la ciencia natural en la agencia rectora de la vida excluyendo al arte, a la religión y a la propia filosofía. En segundo lugar, Uranga subraya que la filosofía mexicana ha realizado una importante contribución al elaborar una visión estética y sensual del hombre y el mundo en la que el mexicano, según él, se encuentra de una manera "más auténtica" y, finalmente, en tercer lugar, señala la que él considera la aportación más importante de todas, a saber: la de determinar la "esencia del mexicano, o sea su peculiar estilo de vida, su radical proyecto de existir que sólo a él le pertenece y que lo distingue del español, del norteamericano y del europeo".[66] En efecto, recuerda Uranga, al inicio del siglo xx el pensamiento mexicano emprendió una lucha frontal en contra del predominio del positivismo. Es en ese sentido que menciona la actividad de Antonio Caso y José Vasconcelos quienes sustituyeron la compresión positivista del hombre por una posición de corte este-

[64] Uranga, 1949a: 90.

[65] Nos hemos referido ya anteriormente a esta colección en la que fueron publicadas, como ya se ha dicho, obras como las de Alfonso Reyes *(La X en la frente)*, Jorge Carrión *(Mito y magia del mexicano)* y el propio Leopoldo Zea *(Conciencia y posibilidad del mexicano)*. Después de esta obra de Emilio Uranga se publicaron también *Cornucopia de México* de José Moreno Villa, *El amor y la amistad en el mexicano* de Salvador Reyes Nevares, *El mexicano de medio siglo* de Samuel Ramos, *Isagoge sobre lo mexicano* de César Garizurieta, *En torno a la filosofía mexicana* de José Gaos y *La emancipación literaria en México* de José Luis Martínez.

[66] Uranga, 1952a: 45.

ticista en la que la sensibilidad y la pasión aparecían como rasgos definitorios del ser humano buscando así reconocer en forma expresa el papel desempeñado por los factores emotivos en la existencia humana. Uranga recuerda en ese sentido que esta fase del pensamiento filosófico encontró una correspondencia en el arte mexicano, especialmente en el ámbito de la pintura en artistas como José Clemente Orozco y Diego Rivera. El muralismo mexicano fue así para Uranga la "filosofía plástica de Vasconcelos". Sin embargo, la crítica y posterior eliminación del positivismo debía ser desarrollada aún más para satisfacer un anhelo del mexicano por conocerse a sí mismo. Este conocimiento de sí mismo a su vez no podía ser realizado en lo sucesivo en el ámbito del arte, sino que tenía que ser elaborado conceptualmente en el discurso filosófico. Es aquí que se localizan para Uranga reflexiones como las realizadas por Samuel Ramos en el ámbito de la filosofía al igual que obras dramáticas y literarias como las de Rodolfo Usigli y Agustín Yáñez lo mismo que las investigaciones hechas por historiadores de las ideas y filósofos como Leopoldo Zea. Este tipo de filosofía se caracteriza por buscar "la esencia de lo mexicano a lo largo de su historia y de su vida cotidiana y extraordinaria".[67] Se trata así de una filosofía que ha sido realizada por los mexicanos mismos para poder comprenderse y conocerse a sí mismos: "Una filosofía surgida del estudio y atención a la realidad mexicana, que ha brotado del decidido encararse a los problemas del hombre mexicano, filosofía que tiene como máximos representantes a los ya citados Caso, Vasconcelos, Ramos y Zea".[68]

Son ante todo cuatro vertientes a las que Uranga les dará una especial importancia: la realizada por Agustín Yáñez, la expresada en la poesía de Ramón López Velarde, la articulada en la reflexión de Leopoldo Zea y, finalmente, la propuesta ofrecida por Samuel Ramos. En efecto, en el caso de Agustín Yáñez, Uranga se detiene ante todo en esa suerte de atisbo de antropología del mexicano

[67] *Ibid.*: 46.
[68] *Idem.*

planteado por Yáñez a partir de su distinción entre los "pelados", por un lado, y los "decentes", por el otro, que Yáñez puso de relieve en un estudio sobre *El pensador mexicano* de José Joaquín Fernández de Lizardi publicado en 1940.[69] En el caso de López Velarde, a quien volveremos más adelante, Uranga destaca que en la obra poética de este autor se encuentra una "poesía ontológica por excelencia", dimensión que se patentiza a través de un concepto central en la poética de López Velarde que es el de "zozobra" en el que Uranga cree encontrar el horizonte para una reflexión filosófica lograda sobre el ser del mexicano. Leopoldo Zea por su parte, sostiene Uranga, hizo un logro decisivo al subrayar con insistencia el que una "ontología del mexicano" no renuncia a plantear en modo alguno los problemas de una ontología general, sino que, más bien, aborda a esta desde el horizonte de un ente concreto que es, precisamente, el mexicano. En Leopoldo Zea se encuentra entonces, de acuerdo a Uranga, una suerte de inversión productiva del problema ontológico central para elaborar una "ontología del mexicano", pues en esta última no se busca partir de una definición del hombre en general para, desde ahí, aproximarse hacia la comprensión de ese hombre particular que sería el mexicano, sino que se trata más bien, a la inversa, de partir del ser del mexicano, de partir del análisis de este ente particular que es el mexicano, para, desde ahí, acceder a una ontología general, esto es a una elucidación de lo que ha de ser el ser del hombre en general. Es en este sentido que se comprenden también reflexiones como las realizadas por Martin Heidegger en *Ser y tiempo* al igual que por Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*. Así, a partir de una "ontología del mexicano", ha de ser posible avanzar en dirección de "un nuevo humanismo" —y es justamente en este "nuevo humanismo" donde se localizaría para Uranga la segunda tarea de la ontología—.[70] Finalmente, el último de los cuatro pensadores que han ofrecido una aportación decisiva para una "ontología del mexicano" es, para Uranga, Samuel Ramos.

[69] Véase Yáñez, 1940.

[70] Véase Uranga, 1952a: 49-50.

Uranga se refiere especialmente al ensayo de Ramos, *El perfil del hombre y de la cultura de México* en el que ofrece, como ya se ha visto anteriormente, un "psicoanálisis del mexicano" en el que su autor aplicó rigurosamente las ideas psicológicas de Adler al caso mexicano. Fue así que Ramos asignó un papel central a la categoría de "inferioridad" como algo constitutivo del modo de ser del mexicano. Sin embargo, anota Uranga, aun cuando este logro de Ramos deba ser reconocido, lo cierto es que, al haber planteado su análisis en el marco de una psicología determinada, Ramos fue incapaz de pasar desde el ámbito de la psicología hacia el de filosofía. En opinión de Uranga, ello le habría permitido a Ramos desplazarse desde la categoría de "inferioridad" —de carácter psicológico— hacia la de "insuficiencia" —de carácter filosófico—. Aún más, dirá Uranga, el "complejo de inferioridad" analizado por Ramos parece moverse en el interior de una dialéctica entre inferioridad y superioridad que conduce a asumir en forma acrítica las normas que dimanan de la cultura a la que se considera como "superior". Es en el interior de este horizonte atravesado por la tensión inferioridad-superioridad que se pueden comprender el "malinchismo", "indigenismo", "pochismo" y "europeísmo". El término "insuficiencia", por el contrario, permite pensar desde el inicio la capacidad que tiene el ser humano de darse a sí mismo esa suficiencia de la que carece:

> [Se trata entonces de a]sumir una "inferioridad" y, por ende, la consecuente conquista de la "suficiencia". Si reconocemos un valor como superior, la única conducta adecuada es afectarse de insuficiencia ante ese valor, y no de una supuesta o engañosa, y hasta desdeñosa "superioridad" frente a él. Sólo así se escapa del complejo de inferioridad y a la vez del proyecto servil de que nos salven los demás. Con ello se transita de la dualidad de inferioridad-superioridad a la de insuficiencia-suficiencia. Por eso decíamos en nuestro *Ensayo de una ontología del mexicano* que "la inferioridad es una suficiencia que ha renunciado a sus orígenes, que se ha extra-

viado y busca encubrir las exigencias que supone una decisión propia en el elemento de la zozobra y de la accidentalidad".[71]

Uranga concluye así señalando que la reflexión ensayística de Yáñez, la obra poética de López Velarde y los análisis filosóficos realizados por Zea y por Ramos permite ver el modo en que la autognosis, el autoconocimiento del mexicano lleva por sí mismo en dirección de una "ontología del mexicano" que es donde Uranga localiza su propia reflexión. En efecto, ni el psicoanálisis del mexicano propugnado por Ramos e inspirado en la psicología de Adler ni tampoco el análisis del resentimiento ofrecido por Agustín Yáñez con los ecos de la psicología fenomenológica de Max Scheler pueden ser comprendidos adecuadamente si no se reconducen a un esclarecimiento ontológico. Las propias presuposiciones de esas reflexiones llevan más bien necesariamente en dirección de una ontología, en este caso a una "ontología del mexicano, que ha sido justamente el núcleo en torno al cual se ha aglutinado la generación del *Hiperión*:

> La autognosis del mexicano expresa la índole reflexiva del mexicano. No queremos sólo vivir, sino *saber*, si es posible simultáneamente, lo que vivimos, comprenderlo. La reflexión es un intento de recuperación del ser que la acción irreflexiva dispersa y divide [...] Casi desde el primer día de nuestro nacimiento nos hemos buscado interiormente por la reflexión, nos hemos empeñado en saber qué somos y a dónde vamos. Dentro de esta tradición de autognosis háyase insertada nuestra ontología del mexicano, pero como promoción auténtica de conocer filosófico, la ontología es la única dirección de pensamiento y de acción que pueda ser justicia cabal, por radical, a esta tradición secular de autognosis del mexicano.[72]

La ontología se ha preguntado siempre por el ser en general, recuerda en ese sentido Uranga; sin embargo, como lo muestran las

[71] *Ibid.*: 55.
[72] *Ibid.*: 65.

reflexiones realizadas por Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, esa consideración sobre el ser en general no puede ser realizada sino desde un ser en particular. El ser del hombre no es modo alguno una suerte de ser general, un ser genérico en el que aparecerían los diversos seres humanos al modo en que aparecen los distintos ejemplares en el interior de una especie. Uranga recuerda en ese sentido el modo en que Heidegger había distinguido al ser del ente señalando así que hay una diferencia radical, ontológica, entre uno y otro que la metafísica occidental ha "representado", pero no "pensado"[73]. El ser humano está caracterizado para Heidegger por un modo de ser que es el de la *existencia* y, más específicamente, por una existencia que es en cada caso *mía*; la existencia se caracteriza así, como ya se ha dicho, por ese rasgo radical de la *Jemeinigkeit*, esto es, por ser una existencia que es en cada caso *mía* y no una existencia *en general* de algún otro o de todos o de nadie y por ello inconcebible desde la perspectiva heideggeriana como la existencia de un género. Este énfasis en la *Jemeinigkeit* es lo que le permite a Uranga desplazarse desde una *ontología general* hacia una *ontología del mexicano*.[74] En el marco de esta "ontología del mexicano" el ser no se puede interpretar sin más como "sustancia" *(ousía)*, como algo que subsistiría, idéntico a sí mismo, sin cambio alguno, en el transcurso del tiempo. En el marco de esta "ontología del mexicano" el ser no puede ser pensado más como una sustancia sino más bien, dirá Uranga, como un "accidente", pues de esa manera se le inserta adecuadamente en el horizonte de la temporalidad:

> En la filosofía medieval se habla del Ser como de un trascendental, lo que quiere decir que está 'por encima', tanto de la sustancia como del accidente. El defecto de esta ontología reside en concebir

[73] Uranga remite en este punto tanto a *Ser y tiempo*, como a *De la esencia del fundamento* al igual que a la *Carta sobre el humanismo* (véase Uranga, 1952a: 67).

[74] Véase *idem*. Uranga remite también en ese sentido a la "Introducción" a *¿Qué es metafísica?* y, de nuevo, a la *Carta sobre el humanismo*, lo mismo que a *Ser y tiempo*, a lo que añade la interpretación ofrecida por Alphonsé de Waehlens, especialmente en su libro *La filosofía de Martin Heidegger* (1945).

> al ser del hombre como sustancial y no como accidental. La sustancialización del ser del hombre es común a la ontología antigua y medieval, y más generalmente a toda la filosofía occidental, pese a su decantado cristianismo, que predispondría, más bien, a ver en el hombre un accidente. Sólo en América el hombre aparece como accidental, y no sólo en América española, sino también en la sajona, como da testimonio elocuente el pragmatismo y, sobre todo, la filosofía de la "contingencia" de John Dewey. América, decía Hegel, es un accidente de Europa. *Esta proposición hay que tomarla al pie de la letra.* Ser accidental no ha de entrañar, para nosotros, un valor inferior frente a la sustancialidad de Europa, sino justamente subrayar con ello que lo auténtico y genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo. Esta condición ontológica es más originaria, más primitiva que la del hombre como sustancialidad que representa más bien un estado derivado y quizá en lo hondo de su proyecto sólo un desvío de las exigencias que plantea la condición humana tomada en su raíz misma.[75]

La "ontología del mexicano" se inscribe así en un proyecto, no concluido totalmente por Emilio Uranga, en dirección de una filosofía de la accidentalidad o, si se quiere, de una filosofía de la contingencia. El mexicano en particular y el ser humano en general se eligen entonces como "accidente", como "accidentalidad" en oposición a lo "sustancial", a la "sustancialidad", que caracterizaría, según Uranga, al modo de ser europeo, al modo de ser español.[76] Esta

[75] Uranga, 1952: 70.

[76] Es en este punto en donde Uranga insiste en contraponer el carácter "resistente" y "duro" del español frente a la "fragilidad" y "delicadeza" del mexicano. Así, señala Uranga, los españoles hablan fuerte y a gritos, llenos de interjecciones e imprecaciones, en oposición al hablar "quebradizo" de los mexicanos. Uranga señala en ese sentido que la llamada "Escuela de Madrid" no pasó de hablar de un "estilo de vida" —como lo hizo García Morente— y, a pesar de su intensa recepción de la filosofía alemana en esa época, no consiguió iniciar un análisis existencial del español por lo que la reflexión en torno a una "ontología del mexicano" supera ya por principio a todas las tentativas

comparación y a la vez oposición entre la "sustancialidad" de un proyecto frente a la "accidentalidad" de otro, dirá Uranga, lleva la necesidad de plantear el problema de las relaciones entre la ontología y la historia y, de este modo, a la necesidad de que la ontología se comprenda a sí misma como una ontología histórica. El desarrollo de una "ontología del mexicano" se halla así remitido a la historia para que desde esta se iluminen aquellos "momentos históricos" en los que ha aparecido el tema de la *insuficiencia* y desde donde se pueda elaborar una ontología que coloque en el centro de su reflexión a la "accidentalidad". Con ello el análisis de Uranga se desplaza con ello desde el plano ontológico hacia el plano cultural e histórico que aparece comprendido igualmente en el marco de una tensión entre lo accidental (lo mexicano, lo humano) y lo sustancial (lo europeo, lo inhumano), entre la mexicanidad y la humanidad, desplazándose en ocasiones, como lo advirtiera ya en primer lugar su propio maestro José Gaos, entre los niveles ontológico y óntico,[77] insuficientemente delimitados y en ocasiones confundidos sin más por Uranga. Es así que Uranga distingue ante todo tres grandes momentos históricos, a saber: el primero de ellos está dado en la época de la conquista y en el periodo que inmediatamente siguió a ella cuando el criollo irrumpe por vez primera como un factor central en la conformación de nuestra manera de ser; el segundo está marcado por la época que precede a la Independencia en donde el criollo adquiere una suficiencia con el proyecto de apropiación y, finalmente, el tercero es el momento marcado por la Revolución mexicana cuando el mexicano cobra conciencia de su propio ser. Es en esos tres momentos que Uranga localizará el proyecto de "historización de nuestra ontología".[78] Entre los tres mo-

que hubieran sido realizadas hasta en ese momento en España por los propios españoles (véase Uranga, 1952a: 72-73).

[77] Sobre las objeciones de Gaos a este análisis de Uranga y las respuestas del segundo al primero, véase Zirión, 2003: 287-288. Ver también la "Nota introductoria" de Luis Villoro "Emilio Uranga: La accidentalidad como función de la cultura mexicana" (Uranga, 1990b III: 9-23).

[78] Véase Uranga, 1952: 75.

mentos señalados por Uranga para analizar históricamente a la insuficiencia como el tema central de la "ontología del mexicano" destaca ante todo el último de ellos, esto es el de la Revolución mexicana. La aproximación que hará Uranga a este momento histórico es, sin embargo, muy peculiar. En efecto, no se acercará a él a través de los historiadores ni tampoco por medio de los filósofos, sino que lo hará a través de la poesía y, más específicamente, de un poeta: Ramón López Velarde. Acaso siguiendo en esto a la reflexión del último Heidegger, Uranga defiende en este sentido la posibilidad de proseguir la reflexión filosófica en el espacio delimitado por la poesía. Es en ese sentido que cuestiona el divorcio que la tradición del pensamiento occidental ha establecido entre el pensar y poetizar que, recuerda Uranga, originalmente se encontraban unidos. Así, apuntará él "... en el poeta surge un pensamiento que nada tiene que pedir en rigor a la filosofía".[79]

La obra de López Velarde, especialmente en *Minutero* (1923), nos habla, según Uranga, de la "novedad de la patria". En efecto, antes de la Revolución de 1910, México —la patria—, aparecía "pomposa, multimillonaria, honorable en el presente y epopéyica en el pasado" presentándose en forma glorificada e ingenua. La Revolución mexicana había traído, según López Velarde, una "nueva patria que no alcanza a comprenderse todavía de manera cabal". Así, con la revolución, López Velarde ve emerger una patria "no histórica, ni política, sino íntima"; esta "nueva patria" le aparece a López Velarde inicialmente como algo innominado pero que goza, sin embargo, de una presencia en la literatura, en la pintura y en la música. Ella se insinúa en la obra del historiador dominico español fray Diego Durán al igual que en Alfonso Reyes o Xavier Villaurrutia. Así, según Uranga, fray Diego Durán intentó comprender el carácter del mexicano en el marco de un movimiento oscilatorio, pendular, que remitía de un extremo a otro sin identificarse con ninguno de ellos, suspendiéndose más bien *en medio* de los dos extremos. Es en ese sentido que fray Diego Durán introduce la palabra náhuatl *nepantla*

[79] Uranga, 1952: 76.

que significa *en-medio, a la mitad, en el centro.* Con ello se delinea, según Uranga, "la categoría cardinal de nuestra ontología, sin turbio préstamo de la tradición occidental, autóctona"[80] vinculada así a un movimiento oscilatorio, pendular, entre dos leyes, la cristiana y la indígena. Dos extremos serán también expresados en la oposición entre lo "decente" y lo "pelado", entre la brutalidad y la delicadeza, entre la fragilidad y la dureza. Sin embargo, lo verdaderamente decisivo para Uranga es justamente el propio movimiento pendular, oscilante, de vaivén y de zigzag, entre dos extremos que se resiste a identificarse con cualquiera de ellos y es justamente esto lo que expresa una palabra central en la poética de López Velarde: la *zozobra*:

> Porque es equivalente hablar de una lógica de oscilación y hablar de zozobra. Este peculiar movimiento ontológico que es la zozobra no corresponde ni al lineal de la lógica formal, ni al espiral de la lógica dialéctica. Los contradictorios se excluyen en una lógica formal, y para construir una imagen del carácter que se legitime hay que rechazar uno de ellos y consagrar el otro. En la dialéctica, se superan los extremos, se ayuntan para dar origen a uno tercero que absorbe en su seno los contrarios y los sublima perfectivamente en un término eminente. En cambio, la zozobra es un no saber a qué atenerse, o lo que es lo mismo, un atenerse a los dos extremos, un acumular, un no soltar presa, sino asir los dos cabos de una cadena. El juego incesante de vaivén, la marcha y contramarcha no tiene fin, "nuestras vidas son péndulos", para cuñarlo en expresión de López Velarde, que tendrá siempre en mi ontología la última palabra.[81]

La zozobra expresa, pues, un movimiento incesante, una oscilación infinita reacia a identificarse con cualquiera de los dos extremos en torno a los cuales se mueve. Ella remite de esta manera a una

[80] *Ibid.*: 81.
[81] *Ibid.*: 82.

suerte de desgarradura en el ser que es inevitable e incurable, imposible de ser cerrada: "... es una hendidura que no puede obturarse, que no cicatriza, una herida permanente".[82] El movimiento de la zozobra es de este modo similar al del poema "La Tejedora" —y, en este punto, Uranga remite de nuevo a López Velarde—:

Tarde de lluvia en que se agravan
al parque une íntima tristeza
un desdén manso de las cosas
y una emoción sutil y contrita que reza[83]

Uranga cree encontrar en este fragmento todos los elementos que caracterizan a su "ontología del mexicano": inicialmente la emotividad, posteriormente la inactividad y, finalmente, la melancolía. Esa melancolía, esa "íntima tristeza" que no hacer sino expresar el dolor de la zozobra. En ella mana la "sangre devota" pero de manera suave, lenta, apenas perceptible. Esa sangre fluye de una herida ontológica de la que también procede la tristeza que se percibe como íntima, pero que, al mismo tiempo, nutre e ilumina al carácter sumergiéndolo en su fuente originaria:

Tejedora: teje en tu hilo
la inercia de mi sueño y tu ilusión confiada;
teje el silencio; teje la sílaba medrosa
que cruza nuestros labios y que no dice nada;
teje la fluida voz del Ángelus
con el crujido de las puertas;
teje la sístole y la diástole
de los penados corazones
que en la penumbra están alertas[84]

[82] Uranga, 1952: 82.

[83] Ramón López Velarde, "La Tejedora" en *La sangre devota*, 1916, citado en: Uranga, 1952a: 83.

[84] Uranga, 1952: 85.

El movimiento de la vida se presenta así como un movimiento similar al de "La Tejedora", esto es, un movimiento zigzagueante que teje, que abre una herida que no alcanza cicatrizar, intentando, acaso vanamente, enlazar un entramado de hilos que corren paralelos de forma azarosa. No obstante, en este movimiento se teje y desteje, una y otra vez, una comunidad o, mejor dicho, una relación siempre tensa, jamás resuelta, entre la comunidad y la soledad:

> La confluencia de las series heterogéneas en el azar y la zozobra no es otra cosa sino el desnudo esqueleto de ese vaivén universal que hace comunicar a las criaturas de todo género unas con otras, es el movimiento de error que en un cuadro de paralelas ha corrido la tinta y permite que en su desangre lateral se fertilice lo vecino y lo lejano.[85]

El movimiento de la zozobra es, pues, un movimiento perpetuo, un vaivén sin fin que va desde lo intimidad hacia la comunidad y que vuelve desde esta hacia la interioridad individual. Así entendido, ese movimiento que se desplaza desde la comunicación hacia la soledad, desde la intersubjetividad hacia la intimidad es, para López Velarde, según Uranga, el movimiento que caracteriza al amor:

> *Divago entre quimeras difuntas y entre sueños*
> *nacientes, y propenso a un llanto sin motivo,*
> *voy, con el ánima dispersa en el atardecer brumoso y efusivo,*
> *contemplándote, Amor, a través de una niebla*
> *es pésame, a través de una cortina ideal*
> *de lágrimas, en tanto que tejes dicha y luto*
> *en un limbo sentimental*[86]

La zozobra remite así a una herida, a una herida que abre la vida en dirección al azar, en dirección a un movimiento en el que se

[85] *Ibid.*: 85-86.
[86] López Velarde, "La Tejedora", citado en: Uranga, 1952: 87-88.

enlazan y, al mismo tiempo, se desenlazan los individuos para hacer, rehacer y deshacer una forma de comunidad en el interior de una tensión jamás resuelta que va y vuelve en forma incesante desde lo íntimo hacia lo colectivo y retorna, una y otra vez, desde este hacia aquel. Es en este sentido que López Velarde vincula la zozobra también a la tristeza y, podríamos decir nosotros, a la melancolía. Es así que el propio Uranga señala: "somos tristes innatamente, por partida de nacimiento, y es que originariamente somos una pérdida, una penuria, una deuda, una carencia".[87] Uranga remite esta tristeza y esta penuria a la poesía de López Velarde:

> *No soy más que una nave de parroquia en* penuria,
> *nave en que se celebran eternos funerales,*
> *porque una lluvia terca no permite*
> *sacar el ataúd a las calles rurales.*[88]

De este modo, apunta Uranga, la tristeza, la pérdida y la herida van delineando los contornos de la zozobra. La zozobra provoca así una herida —o, acaso mejor, ella misma es una herida— y una íntima hemorragia por medio de la cual se desliza suavemente la sangre, la *sangre devota*:

> A López Velarde se le ocurrió adjetivar a la sangre y llamarla "devota". La ocurrencia tiene su explicación. Como ser menesteroso, o como privación, la zozobra habla de culpa, de deuda, y reza, ora o implora. Esa herida, por su condición culpable, quiere decirnos algo que no podemos menos de ubicar en el recinto de lo "devoto", que para ser exactos quizás habríamos que diferenciar del recinto de lo "santo" o religioso. Lo devoto frente a lo religioso lo rizaría la cualidad de lo 'popular', de lo comunitario en un sentido muy singular.[89]

[87] Uranga, 1952: 89.
[88] López Velarde, "Hoy, como nunca...", citado en: Uranga, 1952: 89.
[89] Uranga, 1952: 90.

La zozobra ha llevado así a la herida y esta, a la devoción. La devoción, a su vez, conduce a lo "popular", a lo "intersubjetivo". En efecto, Uranga señala que López Velarde nos lleva de este modo al trance de la formación de la intersubjetividad, al misterio de la comunicación que permite salir desde la sociedad individual para así poder enlazarse con la soledad ajena en una forma similar a la que Edmund Husserl había analizado en la Quinta de las *Meditaciones cartesianas*.[90] "La Tejedora" viene a representar precisamente ese sutil enlace de las diversas subjetividades individuales hasta entonces aisladas que entra en un proceso de comunicación. Sin embargo, esta intersubjetividad existe más bien como una suerte de proyecto, como una operación que apunta a ser realizada pero que es, al mismo tiempo, ignorada y denegada: "El acento mayor, la dolorosa frustración encuéntrase en la negación, en el reusarse a la intersubjetividad".[91] En López Velarde se asiste pues a la formación de los contornos de una intersubjetividad que, sin embargo, no alcanza a formarse y no puede ser comprendida por ello como un *entre*, sino más bien como dos *dentros* que jamás se pueden enlazar completamente y sin resquicio. Se trata así de una intersubjetividad interrumpida que conduce finalmente a soledades amuralladas dentro de sí, a una suerte de insularidad ontológica en un movimiento incesante de pendulación vertiginosa y zozobrante.[92]

Después de estos sugerentes análisis sobre una "ontología del mexicano", el pensamiento de Uranga se desarrolló en una doble dirección: por un lado, la de un marxismo influido por Lukács[93] y, por el otro, la de una reflexión filosófica influida por Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Infelizmente, sobre ninguno de esos pensadores ni corrientes pudo legar una obra más sistemática, aunque sí fue capaz de una dura disección filosófica sobre el pensamiento de Gaos a quien presentará como un "fotógrafo de cadáveres" imbuido de una suerte de concepción museográfica de la filosofía.[94]

[90] *Idem.*
[91] *Ibid.*: 92.
[92] *Ibid.*: 93-94.
[93] Véase Uranga, 1959.
[94] Véase Uranga, 1977.

En el momento de su muerte, el 18 de agosto de 1963 y con tan sólo 45 años de edad, Jorge Portilla (1919-1963) dejó una serie de notas y pensamientos en varios cuadernos además de varios manuscritos. Entre ellos destaca su extenso ensayo la *Fenomenología del relajo*, por mucho tiempo inédito con excepción de su última parte que lleva por título "Fisonomía del apretado" publicada en el número 3 de la *Revista Mexicana de Literatura*, de los meses de enero y febrero de 1956. Otros fragmentos sobre el humor y la ironía aparecieron en el suplemento "México en la Cultura" del periódico *Novedades*, el 11 de abril de 1954, al igual que en el número de abril del mismo año de la *Revista de la Universidad de México*. Infelizmente, Portilla no alcanzó a dar una forma final al ensayo citado que fue publicado sólo después de su muerte en una edición al cuidado de Víctor Flores Olea, Alejandro Rossi y Luis Villoro que apareció en 1966.

El extenso ensayo *Fenomenología del relajo* se propone ofrecer "una descripción fenomenológica del relajo"[95] que pudiera satisfacer una doble exigencia: en primer lugar, esa descripción no debía proponerse dar una suerte de explicación desde un punto de vista externo al fenómeno que analiza —en este caso, el del relajo— y, por ello mismo, en segundo lugar, quien emprendiera la tarea de realizar dicha descripción debía situarse desde el inicio en el punto de vista de aquello que investigaba para así ejecutar el acto descrito de traer a la luz las significaciones inherentes al fenómeno analizado. Así, quien realizara esta "descripción fenomenológica" debía colocarse en una posición "interior", inmanente, al fenómeno estudiado.[96] Portilla se propone así determinar qué es el relajo y establecer su significación moral, su origen y su lugar o función en el interior del conjunto de hechos, normas, usos, hábitos y exigencias sociales que caracterizaban al ambiente espiritual, cultural de México a mediados de siglo.[97] Se trata, dirá Portilla, de comprender el relajo, "... esa forma de burla colectiva, reiterada y a veces es-

[95] Portilla, 1966: 50.
[96] *Idem.*
[97] *Idem.*

truendosa que surge esporádicamente en la vida diaria de nuestro país".[98] De este modo, de un fenómeno y de una forma de conciencia vinculada a ese fenómeno, por incidental y pasajera que pudieran ser considerados —por ejemplo, bajo la forma de la burla o la risa— habría de ser posible establecer mediante el análisis filosófico un sistema de relaciones que remitiera tanto al mundo como a las relaciones entre los seres humanos para, de ese modo, "servir de clave para comprender rasgos esenciales de la condición humana o para penetrar en la estructura espiritual de un pueblo".[99] Esta reflexión, sin embargo, no es una reflexión neutra o desinteresada ni se propone ofrecer un diagnóstico sobre México. En forma similar a la de Uranga, ella debe ser inscrita más bien en el interior de un proceso de autoconocimiento, en este caso "de traer a plena conciencia un aspecto de la moralidad mexicana" y, de ese modo, de desarrollar un trabajo encaminado "al logro de la autoconciencia".[100] Este proceso de autoconocimiento logrado a través del análisis y la descripción fenomenológicos persigue, en Portilla, no obstante, un propósito no sólo de autorreflexión, sino también, al mismo tiempo, de transformación. Es esta la tarea que corresponde, según Portilla, a la filosofía en general y al filósofo en particular:

> Desde este punto de vista la filosofía tiene la función de promover la razón en una sociedad determinada, de poner claramente ante la conciencia colectiva el fundamento último de su pensar, de su sentir o de su actuar.
>
> La filosofía, en la medida en que es un "logos" sobre el hombre, realiza una función educadora y liberadora. Lo que está oculto y tácito se torna en ella presente y explícito y algo puede ser transformado por su acción iluminadora. Un hombre no es exactamente equivalente a sí mismo, después y antes de ser comprendido; no puede serlo, porque el poder de la palabra lo transforma.[101]

[98] Portilla, 1966: 13.
[99] *Idem.*
[100] *Ibid.*: 14.
[101] *Ibid.*: 16.

En el marco de su "descripción fenomenológica del relajo" Portilla señala que lo que en México denominamos "relajo" no es una cosa, sino más bien un comportamiento. Ese comportamiento está inscrito a su vez en una red de significaciones, en un sentido, y es justamente este sentido lo que debe ser buscado por la "descripción fenomenológica del relajo":

> Una serie de actos tales como gesticulaciones, actitudes corporales, palabras, risas o sonidos inarticulados, no significan nada si se les abstrae de su significación. Pero no hay ningún acto humano que sea totalmente insignificante. Toda acción resulta constituida tanto por movimientos físicos como por la significación que adhiere desde dentro a esos movimientos [...] una conducta se comprende a partir de su sentido. A lo que se alude cuando se le designa es justamente a eso "que le da sentido" y no a una serie de movimientos sólo imaginaria y abstractivamente pensables fuera de su significación.[102]

Se trata, pues, de una interrogación por la significación o sentido del relajo. Y esta significación reside justamente en que el sentido del relajo es el de suspender la seriedad, "... suspender o aniquilar la adhesión del sujeto a un valor propuesto a su libertad".[103] A través del "relajo" no se busca simplemente provocar la risa ni simplemente reír. En efecto, aunque el "relajo" tiene indudablemente una relación con lo cómico o lo burlesco no puede ser sin embargo reducido ni a uno ni a otro. A Portilla le interesa más bien, como se ha dicho, analizar el sentido del relajo a partir de la suspensión de la seriedad, de la cancelación de la respuesta normal que se da a un valor y que desliga a quien "echa relajo" del compromiso de la realización de un valor que se le presenta como impuesto desde el exterior. Así, dirá Portilla, pueden ser distinguidos tres momentos en el "relajo": en primer lugar, pertenece al "relajo" un desplazamiento de la atención;

[102] *Ibid.*: 18.
[103] *Idem.*

en segundo lugar, es característica también del "relajo" una toma de posición por medio de la cual el sujeto se sitúa a sí mismo y se distancia del valor que le ha sido propuesto y, finalmente, en tercer lugar, el "relajo", conlleva al mismo tiempo una suerte de invitación a otros para que participen con el "relajiento" en esa distancia, en esa ruptura de la solidaridad con respecto al valor impuesto.[104]

En efecto, el primer momento del "relajo" se caracteriza por un desplazamiento de la atención del sujeto "relajiento" que, en virtud de su comportamiento, se desplaza desde el valor que se le ofrece y que ha sido previamente aceptado hacia las circunstancias "exteriores" en las que el valor aparece o bien hacia algo completamente ajeno a la circunstancia en la que ese valor se le manifiesta.

El relajo, en efecto, anota Portilla, "siempre reviste el carácter de "digresión"; siempre es un cierto "desvío de algo". No es un acto originario y directo, sino derivado y reflejo. Requiere una ocasión, a saber: la aparición de un valor que se ofrece a la libertad del sujeto y a partir de la cual puede iniciarse un disentimiento. De esta manera, "el desplazamiento de la atención es como el eje sobre el cual gira toda la significación moral del relajo, es el soporte de todas las significaciones que constituyen esta conducta".[105]

Este desplazamiento de la atención conlleva una reorientación de la intencionalidad hacia un objeto distinto, hacia una situación distinta, hacia un valor distinto de aquel con relación al cual surge el comportamiento "relajiento". Es claro que Portilla se refiere aquí a una reorientación de la intencionalidad en sentido fenomenológico y no a un mero cambio de atención comprendido en sentido puramente psicológico.

El segundo momento constitutivo del "relajo" es un acto íntimo de *negación*. Esta negación, sin embargo, anota Portilla, no es una negación directa del valor sino, más bien, del vínculo esencial y hasta entonces incuestionado que une al individuo "relajiento" con el valor:

[104] *Ibid.*: 19.
[105] *Ibid.*: 20.

> Es un acto de desolidarización frente al valor y frente a la comunidad realizadora del valor. En este acto, el sujeto se define como no-participante de la empresa tendiente a la incorporación o realización del valor. El sujeto se niega a la conducta que permitiría llevar adelante el despliegue del valor a la realidad.[106]

El segundo momento del comportamiento "relajiento" tiene que ver, pues, con una negación del valor que pone en cuestión el carácter y la significación de un valor en específico, el lugar que ocupa en una determinada jerarquía u orden normativo imperantes; se trata pues, para decirlo en términos fenomenológicos, de una suerte de puesta entre paréntesis del valor en cuestión —y es en este sentido que Portilla remite aquí a la "reducción fenomenológica de Husserl.[107]

Finalmente, el tercer momento constitutivo del "relajo" conlleva una apelación a los otros para que se sumen a la negación del valor propuesto. Este momento, señala Portilla, está ligado a una acción, a un acto exterior que tiene efectos en el mundo circundante, específicamente en el mundo de las relaciones con los otros seres humanos en oposición al carácter "íntimo" de los dos momentos anteriores. Esta apelación a los otros para que se adhieran al comportamiento "relajiento" puede ser hecha a través de gestos imperceptibles en el rostro o por determinadas posiciones y actitudes corporales o bien por palabras, gritos, ruidos y gestos que convierten al "relajo" en una acción en el mundo, en un comportamiento que incide en el mundo más allá de la mera introspección para así insertar al individuo "relajiento" en una relación con los otros que puede ser tan inmediata y directa como una conversación:

> El relajo es invocación a otros presentes. Contemporánea de la intencionalidad negativa hacia el valor, surge una intencionalidad "lateral" hacia el prójimo, tan necesaria como aquella para constituir la esencia del fenómeno.

[106] Portilla, 1966: 20.
[107] *Ibid.*: 20-21.

> El relajo en soledad es impensable o, mejor dicho, inimaginable [...] hay en él una doble intencionalidad: está constituido tanto por mi desolidarización como por mi intención de comprometer a los demás en ella creando un ámbito común de desapego frente al valor.
>
> La invocación a otros no es, insistimos, algo accidental sino constituyente esencial del relajo y contemporáneo de todas las demás notas integrantes. El sujeto no realiza primero los actos "íntimos" antes descritos, para después intentar catalizar en los otros su propia actitud mediante el gesto o la palabra. Al contrario: gesticulaciones, actitudes o palabras, *son* al propio tiempo tanto aquellos movimientos interiores como esta invitación [a los otros].[108]

Portilla añade una nota más a las anteriores para poder caracterizar adecuadamente al "relajo". Esta nota es la de la reiteración. Con ello se quiere decir que pertenece constitutivamente al "relajo" el hecho de ser una acción reiterada. El "relajo" no consiste en un solo chiste eventualmente interrumpido, en un sólo gesto que aparece y desaparece en forma fugaz. No; el "relajo" se comprende en el interior de un comportamiento y una acción reiterados. Cabe destacar también, además, señala Portilla, el hecho de que la relación del "comportamiento relajiento" esté asociado con mucha frecuencia a un carácter ruidoso, a pesar de que el estrépito no le sea constitutivamente esencial. En efecto, la relación que tiene el comportamiento habitual con el valor permite que este se imponga casi siempre bajo la forma del silencio y es justamente por ello que puede considerarse al silencio como el horizonte más adecuado para la aparición y reproducción de ciertos valores y, por ello mismo, el ruido que acompaña eventualmente al "comportamiento relajiento" parece más adecuado para poner en suspensión los valores de los que el "individuo relajiento" se quiere distanciar, de los valores que desea negar a través de su comportamiento. Con el propósito de analizar en forma fenomenológicamente más precisa aquello en lo que consiste la "acción relajienta", Portilla procede a

[108] *Ibid.*: 23.

distinguir, siguiendo en este punto a Jean-Paul Sartre, dos tipos de acción, a saber: por un lado, una acción "meramente psíquica", podríamos decir una acción "interior" como la de dudar, meditar, plantear una hipótesis, pensar, etc.; por otro lado, otro tipo de acciones que modifican la estructura del mundo e inciden en él, como por ejemplo la de tocar el piano, conducir un automóvil, cortar madera, etc. Es claro, afirma Portilla, que ambos tipos de acción son intencionales, esto es, a través de ellos la conciencia se dirige hacia fines que trascienden a la acción misma. Por ello, señalará Portilla, el "relajo" no puede ser considerado solamente como una acción exclusivamente de carácter psíquico, interior. Posee más bien la doble trascendencia de la acción como tal y es por ello también una acción en el mundo, puesto que provoca otros estados de cosas entre personas. El "relajo" es así modificación de una situación y, al mismo tiempo, creación de una nueva situación; él está vinculado por ello a una intencionalidad que se prolonga en el mundo y, al mismo tiempo, lo transforma. La acción en cuestión puede ser solamente una expresión o postura del cuerpo, o la mera mímica en la forma en que lo ha hecho "Cantinflas" a quien Portilla menciona en forma expresa; puede ser también el proferir algunas palabras o en producir tan sólo un ruido.[109] Es por ello que la burla, el chiste y la ironía pueden acompañar sin duda al "relajo" aunque mantienen con él siempre una relación de carácter instrumental, pues, por sí mismos, no marcan un distanciamiento o un cuestionamiento del orden de valores de una comunidad. Solamente en la medida en que tengan este rasgo es que podrán considerarse como elementos insertos en un horizonte "relajiento". Lo mismo puede decirse, señala Portilla del sarcasmo o del "choteo". El sarcasmo, sin embargo, se distingue del "relajo" en que el primero puede provocar la risa mientras que el segundo produce una atmósfera

> De expectación incómoda y llena de amenazas de violencia, como un insulto o como una bofetada. El sarcasmo paraliza, el relajo es

[109] Portilla, 1966: 27.

> una invitación al movimiento desordenado, sus intencionalidades respectivas se eliminan mutuamente; no pueden cruzarse, ni ser asumida una dentro de la otra en una relación instrumental ni en ninguna otra clase de subordinación.[110]

En un segundo momento, después de la "descripción fenomenológica" anteriormente ofrecida, Portilla procede a analizar el modo en el que el valor aparece y se da en el interior del "relajo", esto es, la forma en que se da el valor al que se hace frente por medio de la actitud "relajienta". En efecto, dirá Portilla, la descripción fenomenológica del "relajo" analiza a este desde el punto de vista del individuo "relajiento", pero no se ocupa tanto del *objeto*, esto es del valor, ni de las formas en que el valor aparece y que ofrecen así la ocasión para que el "relajo" aparezca. Se trata así de indagar el modo en que se da el valor en la conciencia espontánea, al margen de su cualidad ontológica o metafísica, y de las relaciones *a priori* que podrían ser establecidas entre los valores mismos —sean de jerarquía, de subordinación, de polaridad, de conflicto, o de fundamentación entre unos y otros. No se trata aquí, apunta Portilla, de una investigación de corte platónico orientada a establecer qué clase de estatuto ontológico tendrían los valores. Antes de una reflexión semejante —y es en este sentido que Portilla considera la reflexión de Max Scheler o de Nicolai Hartmann— es preciso subrayar ante todo el hecho de que los valores son algo ya asumido, algo presupuesto en la actitud natural del ser humano vuelto hacia el mundo y que está entregado simplemente a la tarea de vivir. Lo que importa a Portilla entonces es más bien el esclarecer el modo en que el valor se da en la vida diaria y no tanto una especulación de carácter metafísico sobre la esencia y jerarquía de los valores en cuanto tales. Es en este sentido que Portilla parte del señalamiento de que todas las acciones y la vida humana en su conjunto se hallan atravesadas por los valores: "a donde quiera que volvamos la mi-

[110] *Ibid.*: 29.

rada, el valor da sentido y profundidad a la realidad".[111] El valor, los valores, permiten en efecto organizar las cosas del mundo, nuestra experiencia del mundo. Aún más, el valor, los valores, son indispensables para mi autoconstitución como un ser en el mundo; el valor es entonces "norma de mi autoconstitución [...] indicación perpetuamente huidiza y evanescente de lo que debe ser *mi* ser".[112] El valor es así constitutivo no sólo de la organización de las cosas del mundo y de mi experiencia de él, sino también de mi propia existencia. El valor es en este sentido, afirmará Portilla, consustancial al ser humano. Sin embargo, anota Portilla, el valor, los valores, aparecen en el interior de una relación de tensión entre su "cosificación" y, al mismo tiempo, su "fragilización". En efecto, por un lado, el valor aparece cada vez más encarnado, cada vez más incorporado y dotado de un ser firme y estable que permite organizar la experiencia del mundo, las acciones y la propia existencia de los seres humanos. Sin embargo, señala Portilla, al mismo tiempo, mientras más firme y estable aparece el valor tanto menos poder ejerce sobre el sujeto que lo percibe y lo ha interiorizado. Y es en el marco de esta relación de tensión entre su presentación como una entidad objetiva, dotado de una materialidad al parecer inconmovible, por un lado, y, al mismo tiempo, como algo fragilizado y susceptible de ser en todo momento cuestionado, por el otro, que es posible enfrentar al valor desde el comportamiento "relajiento":

> Para que el relajo pueda tener lugar es menester que el valor se dé también en una forma que participe de ambos estilos de aparición. Es menester, por una parte, que aparezca como objeto en medio del mundo, pero al mismo tiempo como algo requerido de mi asentimiento y de mi acción para lograr su plenitud. Tal es el caso en que el valor aparece a cargo de un depositario y al mismo tiempo dentro de un contexto comunitario, de tal manera que el concurso de la comunidad sea indispensable para su actualización.[113]

[111] Portilla, 1966: 32.
[112] *Ibid.*: 32.
[113] *Ibid.*: 36.

De este modo, para que pueda surgir el comportamiento "relajiento", el valor frente al cual ese comportamiento "relajiento" habrá de distanciarse en una actitud de negación, debe aparecer encarnado, materializado, en un depositario o en un agente que puede ser una persona lo mismo que una situación o incluso una institución que, por un lado, requiere del apoyo del sujeto para poder adquirir plena realidad y, al mismo tiempo, por el otro, puede ser cuestionado y transgredido por el propio sujeto a través de ese comportamiento específico que es precisamente el de la "acción relajienta".[114] Es en este punto donde Portilla localiza la íntima relación que tiene el "relajo" con un movimiento de destrucción de los valores y de autodestrucción del propio sujeto. El "relajo" es, en efecto, una autonegación que apunta hacia la destrucción del valor que permite la organización de las cosas en el mundo, de la experiencia del mundo y la constitución del propio sujeto y de un horizonte temporal asegurado y hecho posible por el propio valor:

> El relajo es, así, inexorablemente, una autonegación. Esta autonegación tiene, además, como efecto una fragmentación de la temporalidad subjetiva de quien la adopta como estilo permanente. A partir de ella comprendemos la figura del relajiento como un hombre sin proyectos, caído en el instante presente (ab-yecto) y, por ello mismo, incapaz de dar unidad a periodos más o menos largos de la temporalidad objetiva. Por esto decimos que el relajiento no tiene futuro, carece de porvenir. Su actitud negativa presenta una doble vertiente: por una parte es autodestrucción y, por otra, es una temporalidad fragmentaria, un chisporroteo de presentes sin dirección y sin forma, negaciones del pasado inmediato.[115]

Es con base en lo anterior que se abre la vía para el tercer momento del análisis fenomenológico del "relajo" propuesto por Portilla y que lo conducirá a una interrogación sobre el "sentido moral del relajo". En efecto, para Portilla el concepto central para poder es-

[114] *Ibid.*: 38-39.
[115] *Ibid.*: 41.

clarecer el sentido moral del relajo no es otro que el de la libertad. El concepto de la libertad es el que permite comprender al comportamiento relajiento que a primera vista se presenta como orientado por la idea de no regulación y del desorden. En efecto, el "relajo" aparece como una conducta de "desviación", como un "no" frente a un orden de valor establecido. Así entendido, el relajo se presenta a primera vista como una forma de liberación frente a un orden impuesto a partir de un valor. Es así que la libertad aparece en el horizonte del relajo como la condición de posibilidad del propio relajo y este, a su vez, como una posibilidad de la libertad. Sin embargo, no se trata para Portilla de ofrecer una fórmula o un concepto de la libertad, sino, mejor, de señalar la experiencia o las experiencias en que la libertad aparece y puede ser vista con precisión. La experiencia en donde la libertad se puede localizar con mayor claridad es para Portilla aquella experiencia que tenemos los seres humanos de vivirnos y comprendernos como *origen* de ciertos actos frente a los cuales nos colocamos en la posición de *autores*.[116] Esta experiencia de ser origen y, al mismo tiempo, autor de ciertos actos es, no obstante, una experiencia que se da en el interior de una relación de tensión entre el ser autor de un determinado comportamiento, por un lado, y, al mismo tiempo, ser absolutamente paciente frente a él. Es así que habla de una "polaridad de la libertad":

> No puede haber una experiencia, por privilegiada que la supongamos, en la que un hombre se experimente como autor absoluto de un acto; en efecto, el "hombre de carne y hueso" se encuentra irremediablemente afectado por una facticidad (cuerpo, situación social, etc.) que se le impone y lo condiciona, y que, si no es totalmente determinante, no puede ser eliminada del todo.[117]

No obstante, a pesar de reconocer el que en uno de los extremos de la "polaridad de la libertad", se encuentran situaciones en las que

[116] Portilla, 1966: 53.
[117] *Ibid.*: 54.

el sujeto es un mero *paciente* o un eslabón de una serie de acontecimientos de los que él no puede considerarse como autor, lo cierto es que el sujeto no puede ser despojado jamás por entero de su carácter de autor de ciertas acciones "... a menos que lo despojemos de su calidad humana, lo cual es por principio imposible".[118] No es posible por tanto eliminar la experiencia de la libertad como "capacidad de origen" a pesar de que esta libertad no pueda ofrecerse jamás en un estado químicamente puro. Los seres humanos podemos —aún más: debemos— considerarnos como origen de nuestras propias acciones y como responsables por ellas:

> Cada individuo humano es un vórtice espiritual que polariza hacia su centro todo su contorno. Si llamamos 'subjetividad' al espacio imaginario acotado por ese vórtice y 'libertad' a la propiedad que tiene de ser fuente de actos capaces de modificar el contorno, podemos caracterizar la libertad como un tránsito o trasiego, un pasar de la interioridad a la exterioridad, por difícil que resulte establecer límites precisos entre ambos términos. Mi libertad se actualiza en ese tránsito. Puede decirse que la libertad es ese tránsito, que puede concebirse también como un paso de lo exterior a lo interior en un proceso de interiorización. En la interiorización encontramos también una actividad de la subjetividad, un movimiento centrífugo análogo al que supone la realización de un acto hacia el exterior. Un proceso destacado de este tipo es la adquisición de la conciencia de clase, en la que un trabajador interioriza, es decir, hace activamente suya una situación que antes era puramente sufrida y externa, y que al ser interiorizada implica una cierta liberación.[119]

Es en virtud de la libertad entonces que el sujeto, haciendo suyo aquello que se le presentaba como exterior, se libera al mismo tiempo de lo que inicialmente se le presenta como una mera exterioridad

[118] *Ibid.*: 54.
[119] *Ibid.*: 55-56.

para, de ese modo, integrar esa exterioridad que antes sufría pasivamente como algo ajeno a él. La libertad puede ser comprendida por ello como una interiorización de un conjunto de ordenamientos normativos que se presentan a primera vista como algo exterior pero que el sujeto comprende como resultado de su propia autoría. Así, a través de la facticidad, del *hecho*, de la existencia de leyes y normas se nos revela la necesidad de la propia libertad como lo que hace posible la existencia de la ley, de la norma y de todo el orden valorativo. Es en este sentido que Portilla afirma con Kant que la ley es la *ratio cognoscendi* de la libertad y la libertad, a su vez, la *ratio essendi* de la ley.[120] Es justamente esta experiencia de la libertad —no la libertad política, por importante que esta pueda ser efectivamente— la que debe servir como punto de apoyo para comprender el sentido del "relajo". Sin embargo, es preciso establecer para ello un vínculo entre esta idea de la libertad y la experiencia de *liberación*. En efecto, en virtud de la constitución de su ser mismo, el ser humano está, por así decirlo, en el mundo y, al mismo tiempo, más allá del mundo y de sí mismo, más allá de su cuerpo y de su situación. Portilla lo expresa en términos fenomenológicos de la siguiente manera:

> El hombre es una facticidad (cuerpo, situación, pasado irrevocable, etc.) que es al propio tiempo una trascendencia, es decir, un ir más allá de todo esto, dándole sentido por un proyecto de sí mismo.
>
> Esta estructura del ser del hombre es condición de la aparición de algo así como un obstáculo y de una posible liberación.[121]

Es precisamente en la medida en que se van superando estos obstáculos, en que se va superando y transformando al mismo tiempo la facticidad desde un horizonte de trascendencia delineado por la propia libertad, que la libertad se vive al mismo tiempo como una constante superación de obstáculos, como un constante abrir de ciertos espacios de acción, como una experiencia de *liberación*.[122] A

[120] Portilla, 1966: 56.
[121] *Ibid.*: 60.
[122] *Ibid.*: 60 y ss.

Portilla le interesa entonces esa dimensión de la libertad como un "movimiento de la interioridad" que puede consistir simplemente en un cambio de actitud y que no está vinculada necesariamente a una transformación real de la facticidad, del mundo, sino que conlleva más bien "libres variaciones de la actitud en pura interioridad, alteraciones en la propia subjetividad":

> La subjetivad es el origen primigenio de las distintas significaciones que puede tener el mundo y es, como tal origen, libre, puesto que no surge necesariamente del estado del mundo sino que es, en último análisis, fuente de su sentido y de su estado; fuente, incluso, de aquella manera de ver en la que este aparece aherrojado por puras determinaciones causales.[123]

Son justamente estas que Portilla llama "variaciones de mi subjetividad", estos "cambios de actitud en pura interioridad" los que Portilla caracteriza como "liberaciones" capaces de producir un cambio correspondiente en el aspecto o en ciertos aspectos del mundo para así abrir, justamente al posibilitar estos cambios de aspectos del mundo, diversas posibilidades de conducta:

> A este género de acontecimientos *interiores*, de variaciones de la actitud, pertenecen esas realidades humanas de difícil captación que llamamos ironía, humor, seriedad y espíritu de seriedad. El examen de su significación y sus relaciones recíprocas, sobre el trasfondo de la noción de libertad, habrá de poner en claro, esperamos, el sentido moral del "relajo".[124]

Es en este punto donde Portilla remite a los análisis ofrecidos por Sören Kierkegaard en su libro *Post scriptum definitivo y no científico a las Migajas Filosóficas* (1846) para, apoyado en él, esclarecer de qué modo la ironía y el humor tienen una significación central en las

[123] *Ibid.*: 63.
[124] *Ibid.*: 63-64.

capas profundas de la existencia humana. Así, recuerda Portilla, Kierkegaard no piensa que estas actitudes sean simplemente próximas a lo cómico ni concibe a la comicidad como una mera curiosidad. Se trata más bien de actitudes radicales que expresan su sentido en el momento en que se les inserta y comprende en el horizonte de la totalidad de la existencia. Sin embargo, para Portilla no importa tanto este sentido "existencial" que puedan asumir la ironía y el humor, sino solamente su peculiar relación con la libertad para, por esta vía, mostrar la relación que mantiene el "relajo" con la propia libertad. Así, siguiendo a Kierkegaard, Portilla señala que, a través del humor, el sujeto se cancela a sí mismo la posibilidad de caer en el sentimentalismo o en la declamación comprometiéndose a no apelar a la adversidad o al sufrimiento para justificar el no hacer nada. A través del humor el sujeto expresa entonces que no es posible cancelar su propia responsabilidad ni su libertad simplemente por el hecho de que la vida pueda ser considerada como dura o difícil. A través del humor se señala, pues, que el hombre está abocado más bien a tareas que son una exigencia inaplazable a pesar de que la vida pueda ser considerada como "un mar de dificultades", como ya lo señalaba Hamlet. De esta manera, señalará Portilla, tanto en la ironía como en el humor aparece la libertad como una positividad, como una constante de la responsabilidad, sea como un logro inmediato en la forma de la ironía o como una suerte de supuesto en el caso del humor:

> en ambos casos la libertad aparece como trasfondo de la responsabilidad, como el aura de la seriedad y de un compromiso. La libertad aparece aquí preñada de posibilidades de acción, envolviendo a existencias claramente lanzadas en una dirección. Es una libertad realmente efectuada en el mundo; en él abre perspectivas llenas de sentido, en las que cualquiera puede participar. Ironía y humor son una cierta apertura de caminos en la maraña de las pretensiones y de los sentimientos humanos.[125]

[125] Portilla, 1966: 81-82.

Por el contrario, en el caso del "relajo", apunta Portilla, a pesar de que este pueda ser asociado en principio a una actitud de disidencia, a una negación que aparecería en primera instancia como una afirmación de la libertad, lo cierto es que el "relajo" es, más que una afirmación, una negación abstracta de la propia libertad. La noción de libertad que parece presupuesta en el "relajo" es en último análisis, dirá Portilla, doblemente ilusoria. En efecto, la libertad se interpreta en el "relajo" como una mera negación y, de ese modo, el "relajo" le da valor positivo a algo que en realidad no lo tiene animado por la idea de que la libertad consistiría en una negación abstracta del valor comprendiendo de este modo incorrectamente la adhesión al valor como una negación de la libertad. Así, dirá Portilla en oposición a esa comprensión de la libertad como negación abstracta del valor que subyace al "relajo" lo siguiente:

> Yo soy libre cuando me niego a seguir las indicaciones del valor o del deber, pero soy igualmente libre cuando consiento en seguirlas y las sigo efectivamente. El relajo es una actitud que identifica ilegítimamente ironía con libertad, sin ver que la rebeldía entraña la libertad de la misma manera que la no rebeldía. Una y otra actitud se refieren por igual al valor, son actividades en el orden moral y, por lo tanto, se encuentran *siempre* ya en el ámbito de la libertad. La interpretación del relajo como liberación hacia la libertad no ve que su carácter de acto libre no le viene de su negación sino de su espontaneidad.[126]

El relajo sucumbe así ante la ilusión de una libertad meramente negativa que comprende a la propia libertad solamente como una negación abstracta, como una oposición y una rebeldía indiferenciadas ante el valor. Sin embargo, de ese modo el relajo sucumbe frente a esta ilusión de la libertad negativa y conduce en último término sólo a la infecundidad. El relajo es entonces, en último análisis, una acción encaminada más bien a obstruir toda acción con sentido. El relajo

[126] *Ibid.*: 82.

persigue en realidad un espejismo de valor al concebir a la libertad solamente bajo la forma de un *no* abstracto y al fomentar de ese modo solamente acciones orientadas al desorden que terminan por "enmarañar y confundir las vías de la acción" (Portilla):

> El relajo embrolla las vías, los valores y las situaciones, nos encierra en una inmanencia de facticidad ruidosa que oscurece la autenticidad del valor e incluso hace dudosa su existencia. Con ello cierra los canales que comunican la inmanencia de la situación con la trascendencia del valor y promueve una atmósfera de clausura e incomunicación.[127]

Así, mientras que el humor y la ironía patentizan de una u otra forma la existencia de la libertad como una suerte de lugar inconmovible donde se asienta la responsabilidad del hombre, la posibilidad de ordenar las cosas en el mundo, la experiencia de él y la posibilidad de acción dentro de él a través de una remisión a los valores, el relajo es en último análisis un movimiento de pretendida liberación que en realidad no es más que una negación de la libertad y una vía hacia la irresponsabilidad.[128] El relajo por ello, afirmará Portilla, sabotea la libertad, bloquea los caminos de la acción:

> La ironía conserva el sentido del valor y la exigencia de dirigir la vida de acuerdo con este. El humor no niega que las cosas sean como las ve el hombre patético, pero deja abierta la posibilidad de superarlas aunque sea sólo por una actitud interna. El ironista y el humorista guardan su unidad en la contradicción [...]. Ironía y humor son negaciones que afirman; negaciones que se niegan a sí mismas en una afirmación ulterior. El relajo, en cambio, niega en bloque toda la situación y su fundamento mismo. La unidad del relajo depende, sin embargo, de una negación totalitaria de lo otro. "Lo otro", según lo hemos descrito, es un valor que un hombre

[127] Portilla, 1966: 83.
[128] *Ibid.*: 83.

> invoca frente a los otros hombres en una invitación o una acción común [...].
>
> El hombre del relajo simplemente niega el valor en su interior y con ello se libera de toda tensión interna. La unidad del relajo no es, pues, la unidad tensa y dinámica de dos o varios términos contrapuestos, sino sólo la unidad abstracta y estática de una negación pura y simple, sin salidas, sin movilidad, sin perspectivas al futuro".[129]

Con ello Portilla concluye que la función moral del relajo es más bien la de una negación de la libertad y de la responsabilidad.

La seriedad que al "relajiento" le falta parece que podría ser encontrada en otra figura que a primera vista parece su antítesis, la del "apretado", el hombre afectado por el espíritu de seriedad.[130] A pesar de su oposición aparente, uno y otro son, sin embargo, en último análisis, negativos y carentes de libertad:[131]

> El apretado niega la trascendencia del valor apropiándoselo y convirtiéndose así en fundamento de la comunidad. Pero [...] el apretado... resulta fundamento de la disolución de la comunidad por la doble negación de la distinción y la exclusión. Por su parte el hombre del relajo impide la integración de la comunidad al impedir la aparición del valor.
>
> Relajientos y apretados constituyen dos polos de disolución de esta difícil tarea en que estamos todos embarcados: la constitución de una comunidad mexicana, de una auténtica comunidad y no de una sociedad escindida en propietarios y desposeídos.[132]

"Relajientos" y "apretados" son así los dos extremos de disolución que impiden no solamente la articulación de la libertad sino, al mismo tiempo, la emergencia de una verdadera comunidad que

[129] *Ibid.*: 86.
[130] *Ibid.*: 87.
[131] *Ibid.*: 89.
[132] Véase Portilla, 1984: 95.

aparece más bien como una sociedad escindida entre propietarios y desposeídos —y es en este punto que Portilla parece recoger elementos de inspiración marxista— en el horizonte de un análisis del nihilismo influido por un humanismo de corte católico.

Infelizmente la vida de Portilla se interrumpió demasiado pronto, con solamente 44 años de edad, por lo que sus sugerentes análisis no pudieron ser desarrollados.[133]

Es preciso mencionar también como parte del Grupo Hiperión a Ricardo Guerra (1927-2007) quien, a pesar de no formar directamente parte del núcleo central del Grupo Hiperión, mantuvo una relación con varios sus miembros con quienes compartió en común, además, el hecho de haber sido también discípulo de Gaos. Guerra realizó sus estudios de maestría en Filosofía en la UNAM y de doctorado en Filosofía en la Universidad de París, donde trabajó con Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite y Jean Wahl. Guerra estuvo además en Friburgo, Alemania, donde se vinculó al círculo en torno a Eugen Fink y, a través de él, a Martin Heidegger. Debe destacarse su magisterio en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM desde 1949 donde dirigió varias tesis de licenciatura y posgrado al igual que su papel en la fundación de la Facultad de Filosofía, Letras e Historia de la Universidad de Guanajuato (1952-1953) y del Instituto de Cultura de Morelos (1989-1994).

Su tesis de maestría estuvo dedicada a la *Crítica de las teorías del mexicano* (1953) tomando como su punto de partida las tesis presentadas por Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*. De este modo, Guerra despliega una interrogación sobre la estructura originaria de la conciencia que hace las veces de con-

[133] Señalo aquí la posibilidad de establecer vínculos de este trabajo de Portilla no solamente con otros análisis realizados desde el ámbito de la reflexión intelectual como los de Reyes Nevares, *El amor y la amistad en el mexicano*, donde se ofrece una descripción de la dimensión emocional y afectiva de las relaciones del mexicano, sino también con la obra de caricaturistas como Abel Quezada (1920-1991) y Eduardo del Río *Rius* (1934) al igual que con comediantes como Cantinflas (1911-1993). Véase a este respecto el ensayo de *El Fisgón* en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/08/31/sem-fisgon.html>.

dición última de posibilidad tanto de las actitudes como del comportamiento del mexicano —y es en este sentido el término "crítica" que aparece en el título de su trabajo remite a la tradición tanto kantiana como fenomenológica (Guerra habla expresamente del "método trascendental y el fenomenológico") y procede por ello bajo la forma de una elucidación de las condiciones de posibilidad de la conciencia de lo mexicano. La conclusión de Guerra es que no existe una *verdadera* conciencia de lo mexicano, sino solamente una conciencia *imaginaria* que es la que explica, por ejemplo, el comportamiento de los criollos del siglo XVIII. Es ella la que ha impedido el surgimiento de una conciencia nacional por lo que ha sido más bien la existencia de una conciencia de clase vinculada a las condiciones económicas y sociales la que ha caracterizado a la historia de México. En ella ha habido acaso atisbos de una conciencia de lo mexicano y de lo americano que podría considerarse, a la vez, como un primer paso en la historia de la autoconciencia del mexicano. Se requiere ahora, pues, un tránsito de lo *imaginario* a lo *real* para que pueda emerger así una verdadera conciencia de lo mexicano. Para Guerra es precisamente en esta dirección en la que parece apuntar la propia historia de México en acontecimientos como la Independencia y la Revolución, a pesar de las tentativas de evasión marcadas por el Imperio, la Intervención francesa y el dominio del positivismo.

Posteriormente, la reflexión filosófica de Guerra se desarrolló bajo la forma de una interrogación a la metafísica y a su crisis tomando como ejes de orientación los análisis de Nietzsche y, sobre todo, de Heidegger. Infelizmente Guerra dejó pocos libros escritos; su pensamiento discurrió ante todo a través de la palabra hablada en el marco de seminarios, conferencias y traducciones. Entre estas últimas deben citarse la que hizo en colaboración con Wenceslao Roces de la *Fenomenología del espíritu* de G. W. F. Hegel (México: FCE, 1966), de *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina* de Herman Jan Vleeschauwer (México: UNAM,1962) y *La idea de la Fenomenología* de André de Muralt (1963). Entre sus publicaciones deben destacarse *Filosofía y fin de siglo* (1996), *Actualidad de Nietzsche*

(2006) así como la obra coordinada por él y Adriana Yáñez y aparecida en forma póstuma *Martin Heidegger, caminos* (2009).[134]

Luis Villoro (1922-2014) por su parte, proveniente inicialmente del ámbito de la fenomenología,[135] comenzó a desarrollar desde mediados de los años cuarenta del siglo pasado una reflexión sobre México que se condensó en dos libros centrales: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) y *La revolución de independencia: ensayo de interpretación histórica* (1953). En ellos Villoro ofreció una reflexión sobre la identidad en la que se aúnan la mirada filosófica con un cuidadoso análisis social, histórico y político que no encuentra paralelo ni en Uranga ni tampoco en Portilla. En efecto, la primera de estas obras de Villoro estaba animada también por la pretensión de posibilitar un proceso de autoconocimiento aunque en este caso específicamente de los indígenas en el marco de una reflexión que bien podría localizarse en el horizonte de una "filosofía de la cultura" que apunta en último análisis a una refundación de la sociedad mexicana que tendría que ser colocada en el horizonte de un esclarecimiento sobre "lo mexicano".[136] Sin embargo, la comprensión de "lo mexicano" que propone Villoro pasa por un análisis de una categoría central que remite al menos en parte a la tradición fenomenológica y al existencialismo (especialmente en la línea que remite a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl al igual que a Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre) lo mismo que a la experiencia de lo sagrado (a Gabriel Marcel), a saber: la de la "alteridad". En efecto, ya en su trabajo *Soledad y comunión* (conferencia impartida en 1948 pero publicada en 1949), Villoro había expuesto con claridad el modo en que en la conciencia de la radical soledad del sujeto se presenta al otro, al "tú", "como lo extraño, lo indefectiblemente separado [...]

[134] Véase también el libro publicado en su homenaje: *Metafísica y ontología. Homenaje a Ricardo Guerra* (2005).

[135] Véase a este respecto el capítulo IV de este libro. Sobre el pensamiento de Villoro en general, véanse Garzón Valdés y Salmerón, 1993; Leyva y Rendón, 2016 y Stepanenko, 2017.

[136] A este respecto, véase: Díaz Cruz y Ramírez Sánchez, 2016.

centrado en el Yo, como el satélite en la órbita del planeta" (Villoro, 1949a: 30). La conciencia de esta soledad expresa por un lado —señala Villoro siguiendo a Sartre— la experiencia de la propia libertad; al mismo tiempo, por otro lado, ella genera una insaciable apetencia, un deseo no colmado de búsqueda del otro, apunta Villoro recordando aquí a Max Scheler y a Gabriel Marcel. Gracias justamente a la presencia del otro, del "tú", —una presencia que se da a través de un sentimiento como el amor— se rompe la prisión egocéntrica del sujeto, se fractura la capa de una objetividad impenetrable y se rompe así el cerco que la soledad tendía en torno al yo.[137]

Es desde la noción de alteridad que Villoro busca interpretar la identidad de México y, de ese modo, realizar aportaciones sustantivas al conocimiento de "lo mexicano" y es desde ella, pues, que busca comprender adecuadamente el indigenismo en México. En efecto, el indigenismo se le presenta a Villoro como una respuesta al fenómeno de la "alteridad" en el ámbito de la sociedad mexicana. Las culturas indígenas han sido para Villoro desde la época de la Conquista un fenómeno de carácter disruptivo que ha permitido a la cultura mexicana tomar conciencia de sí misma. Así, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) se propone "dirigirnos a un hecho cultural e histórico dado: el conjunto de concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de la historia".[138] El mundo indígena, según Villoro, "desde la conquista hasta nuestros días, ha sido conceptuado diversamente en función del tipo de conciencia histórica que lo expresa y en función de la época y situación particular de cada momento":[139]

> Sobre la cultura del indio, sobre su vida, su mentalidad, su comportamiento, en una palabra, sobre su mundo histórico, levántase un constante proceso de conceptuación, en el doble sentido que tiene este término en castellano: como elevación del mundo indígena a conceptos y como valoración del mismo. La concepción y con-

[137] Véase Villoro, 1949a: 41-42.
[138] Villoro, 1950: 13.
[139] *Ibid.*: 15.

> ciencia indigenistas constituyen lo que llamamos «indigenismo»: conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena.[140]

El análisis que ofrece aquí Villoro se comprende, como ya se ha dicho, como una aportación "a una toma de conciencia de sí de la cultura mexicana [pues]... en la historia de las ideas en México no puede desconsiderarse el papel que ha jugado la concepción teórica de lo indígena".[141] Ello se inscribe, además, en una tentativa propia al Grupo Hiperión —y aquí Villoro piensa especialmente en Uranga— por recuperar el pensamiento y cultura mexicanas y afirmarlos frente a toda suerte de comportamiento cultural imitativo y limitado a importar acríticamente las modas culturales provenientes de Europa y los Estados Unidos. En una consideración retrospectiva Villoro señalará que en aquel momento su reflexión y la del Grupo Hiperión se hallaban animadas por "la necesidad de fundar al fin una filosofía auténtica. Reaccionábamos contra la actitud imitativa de nuestro pensamiento, pendiente sólo de repetir doctrinas importadas. Soñábamos con crear un pensamiento autónomo, ligado a nuestra circunstancia, que hablara de nosotros y para nosotros, capaz de volver más racional nuestro propio mundo, susceptible de des-enajenarnos".[142] Fue justamente en la cultura indígena donde Villoro localizaría "... el rasgo más originario de nuestra cultura. Lo indígena funge, en realidad, como un símbolo de la originalidad por alcanzar, para liberarnos de las formas culturales postizas".[143] El propósito de este análisis no era exclusivamente el de ofrecer un conocimiento filosófico e histórico más preciso de la cultura mexicana vista ahora en el horizonte de la cultura indígena, sino también un *"proyecto de operar transformaciones morales, sociales y religiosas con* [el] *ser* [del mexicano]".[144]

[140] *Ibid.*: 13-4.
[141] *Ibid.*: 17.
[142] Villoro, 1995b: 120.
[143] Villoro, 1995a: 19.
[144] Villoro, 1995b: 132-133, cursivas en el original.

Villoro distingue así tres momentos del indigenismo, esto es, tres modos en que se ha reflexionado sobre el mundo y cultura indígenas a lo largo de la historia de México. Se trata, sin embargo, no de una reflexión que el mundo indígena ha realizado desde y sobre sí mismo, sino de un ordenamiento reflexivo que le ha sido impuesto a él desde fuera:

> Creemos encontrar tres momentos fundamentales en la conciencia indigenista, que señalarán otros tantos estadios manifestativos del ser indígena y que se expresarán en distintas conceptuaciones indigenistas. Corresponde el primero a la cosmovisión religiosa que España aporta al Nuevo Mundo, el segundo a la del moderno racionalismo culminante en la Ilustración del siglo XVIII y en el "cientismo" del siglo XIX, el tercero a una nueva orientación de preocupación histórica y social que culmina en el indigenismo contemporáneo.[145]

El indigenismo "contemporáneo" al que aquí se refiere Villoro remite a la reflexión desarrollada por Miguel Othón de Mendizábal y Manuel Gamio en *Forjando patria* (1916) cuya propuesta de asimilación cultural de los indígenas del México que se creía moderno se integraría posteriormente a una política de Estado nacida del movimiento revolucionario de 1910 que culminaría posteriormente en la creación del Instituto Nacional Indigenista en 1948. Villoro encuentra así expresado en Gamio cómo "la cultura indígena que habíamos visto totalmente separada de nosotros, aparece, al propio tiempo, como una raíz indispensable de nuestra propia especificación frente a culturas de otros países (...) [lo indígena] es lo extraño y separado a la vez que lo propio".[146] Sin embargo, al mismo tiempo, apunta Villoro, "... el indigenismo actual se nos aparece como un momento dialéctico destinado a ser negado. Sólo existe para destruirse. Se afirma lo indígena como valor supremo, para poder

[145] Villoro, 1950: 15.
[146] *Ibid.*: 234-235.

negarlo después en una sociedad donde se reconozcan mutuamente el indio y el blanco. Es, pues, un tránsito, y no una meta".[147] Ese tránsito, y en este punto Villoro parece asumir una inspiración de corte marxista, habrá de conducir a la transformación del indígena en proletario para así pasar a definirse y comprenderse no en términos de adscripción étnica sino de clase:

> gracias a esa conversión, se universaliza. En efecto, cuando el mestizo recupera al indígena en la praxis, no lo recupera propiamente como raza, sino como clase. Por otra parte, al postular la comunidad futura sin distinción de razas, asume en la acción la universalidad de lo humano; pues que actúa por la liberación de todo hombre, sea de la raza que sea.[148]

Tres años después de la publicación de *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Villoro publicó *La Revolución de independencia: ensayo de interpretación histórica* (aparecido en 1953 y, posteriormente, con el título *El proceso ideológico de la Revolución de independencia* reeditado de nuevo en 1963).[149] En el momento en que Luis Villoro publica esta obra predominaban dos interpretaciones más o menos bien definidas en torno a las tradiciones intelectuales presentes en el momento en que tuvo lugar la Independencia en México: por un lado, aquella que atendía a la presencia del pensamiento tradicional español de orígenes escolásticos y, por otro lado, aquella otra que subrayaba ante todo los elementos liberales y modernos, vinculados a la Ilustración francesa y presentes en el ideario de los criollos. La

[147] *Ibid.*: 278.

[148] Villoro, 1950: 279. Y, en una nota a pie, precisa aún más, reproduciendo acaso la comprensión del indígena desde un discurso occidental exterior a él (en este caso el proveniente del marxismo):

> Para que el indio adquiera conciencia de universalidad y, por tanto, pueda proseguir su lucha libertaria, debe pasar a la clase más universal de la historia: el proletariado. Para asumir la universalidad de lo humano sobre las distinciones de razas, precisa, pues, renunciar en cierta forma a sí mismo y adquirir la conciencia universalista del proletariado... (Villoro, 1950: 279n).

[149] Al respecto véase Connaughton, 2016.

primera de estas vertientes consideraba a la Independencia como una reacción conservadora ante la ruptura del pacto de dominación provocado por la usurpación napoleónica de 1808 y, posteriormente, frente al liberalismo impulsado por la Constitución de 1812. Sin embargo, la interpretación predominante en el momento en que Villoro publica su libro era precisamente la opuesta. De acuerdo a ella, la opresión de España sobre México había generado un enorme descontento popular y un anhelo de libertad en el interior de los cuales se dio una intensa recepción de las ideas de la Ilustración y la Revolución francesas en donde habrían de encontrar los argumentos teóricos y políticos para poder romper con la dominación española. Esta interpretación la que cristalizó por ejemplo en la monumental obra *México a través de los siglos* (1884) dirigida por Vicente Riva Palacio. Esta visión se hizo dominante a través de la educación pública y del discurso del Estado. Villoro, por su parte, centrándose especialmente en el periodo que va de 1808 a 1824, inició un proceso de revisión de esta interpretación de la Independencia de acuerdo a la cual los criollos desplazados del poder establecieron una alianza con las clases populares en contra del dominio ibérico. Villoro propuso que un análisis más preciso de la revolución de Independencia en México tenía que considerar a los diferentes grupos y fuerzas sociales que participaron en ella no tanto a partir de su origen de nacimiento (esto es, si los individuos y fuerzas sociales en cuestión habían nacido en España o bien en América), sino a partir de sus adscripciones de clase y de los vínculos, intereses, expectativas y actitudes que de ello se derivaban. Así, Villoro subrayó la existencia de cuatro clases que, en su opinión, se caracterizaban por posiciones sociales, económicas y políticas bien diferenciadas a comienzos del siglo XIX:[150] en primer lugar, Villoro destacaba la presencia de una "clase europea" que incluía a diversos grupos sociales entre los que se encontraban la alta bu-

[150] En este punto Villoro parecía retomar indirectamente ideas de Marx (a quien por cierto no cita en esta obra) y, sobre todo, de Karl Mannheim, especialmente en su idea de vincular grupos sociales con "actitudes históricas" (véase Villoro, 1953: 10-11).

rocracia, el clero de la catedral, los cuadros superiores del ejército al igual que los grandes mineros y comerciantes. Esta clase se componía en su gran mayoría por europeos cuya posición y situación de clase se definían por su dependencia con respecto a la metrópoli española. Una segunda clase (que Villoro en la primera edición de este libro llama "eurocriolla", denominación que fue suprimida en las ediciones siguientes de este libro) se componía de los propietarios ligados al sector interno de la economía, del clero y a cuadros medios del ejército que en su mayoría eran criollos; en tercer lugar, Villoro hablaba de una "clase media o criolla" que no se encontraba vinculada a la metrópoli y que carecía de propiedades. Esta "clase media o criolla" se componía de pequeños comerciantes, curas pobres, administradores y, ante todo, hombres letrados; finalmente, en cuarto lugar, Villoro distinguía a las llamadas "clases populares" que constituían la mayor parte de la población y se componían de indígenas, trabajadores (ante todo de las minas y de los obrajes), descendientes de esclavos africanos, etc. Una de las ideas rectoras de Villoro en este libro es que la *intelligentsia* criolla parecía convencida de que el mejor momento de México se localizaba en un pasado previo al absolutismo, plasmado en el derecho fundador de la monarquía española que lamentablemente había caído en el olvido. Por ello trataría de recuperarlo en 1808 y, al no conseguirlo, modificaría su búsqueda de la libertad en el marco del derecho existente para procurar fundar un nuevo derecho negando el orden colonial en su totalidad y dando así lugar a la rebelión de 1810. Fue en el Congreso de Chilpancingo donde se expresarían esta actitud histórica y la concepción política ligada a él. La clase media ahí reunida pasaba a desconocer la organización política y social de la monarquía española para comprender en lo sucesivo a la nación sobre la base de una idea de soberanía popular.[151] Así, esta tercera clase, la verdadera protagonista del libro, cambiaría su actitud histórica no solo para esperar un mejor futuro, sino para actualizarlo y poder llegar a él. Villoro muestra así que, al ser vencido este protagonista,

[151] Véase Villoro, 1953: 111 y ss.

la oposición entre una clase euro-criolla que apoyaba la monarquía de Iturbide, y la criolla que apuntaba a la república independiente buscando así un futuro al margen de toda relación con la tradición española, pasaba a definir la tensión histórica fundamental del México independiente. Así, la caída del Imperio de Iturbide parecía indicar el ascenso al poder de aquel protagonista antaño derrotado; sin embargo, ello no ocurrió efectivamente de ese modo. Así, el último capítulo del libro de Villoro delinea el conflicto vivido por México a lo largo del siglo XIX entre la propuesta orientada al pasado, conservadora, expresada por Lucas Alamán, y la proyectada al futuro, liberal, representada por José María Luis Mora.[152]

Villoro no negó en modo alguno la importancia que podría haber tenido la recepción de los ideales de la Ilustración y la Revolución francesas en el proceso ideológico de la revolución de Independencia; sin embargo, él encuadró esta recepción en el interior de una tradición hispánica que se remontaba a los humanistas del siglo de la conquista y a la Escuela de Salamanca, tanto en su versión dominica como en su vertiente jesuita. De este modo, Villoro atendió especialmente al saber jurídico de los letrados criollos en 1808 mostrando que las propuestas realizadas por los miembros del Ayuntamiento de la Ciudad de México y de otros criollos como el oidor Jacobo de Villaurrutia no se enlazaban tanto con el pensamiento revolucionario francés, sino, más bien, con la tradición jurídica española.[153] Del mismo modo, Villoro sostendrá que el constitucionalismo histórico español de Melchor de Jovellanos, Martínez Marina y José María Blanco fue recibido por fray Servando Teresa de Mier quien, inspirado en esta tradición, desarrolló la idea de la existencia de un estatuto de igualdad entre las Indias y la metrópoli española que debía su origen a un pacto entre los conquistadores y los reyes de Castilla en los albores del siglo XVI.[154]

[152] *Ibid.*: 236 y ss.

[153] *Ibid.*: 152 y ss.

[154] Véase Villoro, 1953: 108 y ss. Siguiendo estas ideas, años después historiadores como David Brading analiza los ideales de fray Servando especialmente en su *Historia de la revolución de la Nueva España antiguamente Anáhuac*

De este modo, la tradición católica española, el saber jurídico y el Constitucionalismo españoles adquirían un papel más destacado en el proceso ideológico de la revolución de la Independencia en México. Estas tradiciones eran en algunos casos no sólo distintas, sino incluso opuestas al liberalismo y a la tradición revolucionaria francesa. Los promotores de la Independencia de 1808 y el cura Miguel Hidalgo no podían ser por ello encuadrados sin más en el interior de la tradición liberal. La mayoría de ellos eran juristas que no deseaban cuestionar radicalmente al orden vigente; Miguel Hidalgo específicamente se dejó envolver por el frenesí revolucionario sin haber sido impulsado a ello por la lectura de los revolucionarios franceses. El liberalismo presente en el proceso ideológico de la Revolución de independencia remitía, pues, no tanto a la tradición de la Ilustración y la Revolución francesas sino más bien a una vertiente española que se remontaba a las Cortes de Cádiz, al igual que a los diputados novohispanos que asistieron a la Asamblea Extraordinaria Española. Esta tradición liberal que se remontaba a la vertiente gaditana tendría debido a ello una importancia fundamental en el nacimiento del liberalismo mexicano que constituiría uno de los hilos fundamentales para comprender la identidad de México desde el siglo XIX.[155]

(Londres, 1813) señalando que la Carta Magna promovida por él se transformó en uno de los fundamentos más sólidos no sólo en México, sino en toda América Latina, para promover la independencia tal y como esto se expresará en la Carta de Jamaica de Simón Bolívar (véase, por ejemplo, Brading, 1985).

[155] Es preciso señalar a este respecto que Luis Villoro se distanció posteriormente de esta interpretación motivado acaso por obras que aparecieron en esa misma época en México, entre ellas las siguientes: Francisco López Cámara: *La génesis de la conciencia liberal* (que era un estudio teleológico del pensamiento del siglo XVIII); José Miranda: *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas* y Jesús Reyes Heroles: *Presencia de Rousseau* y, especialmente, *El liberalismo mexicano*, obras en las que se buscaba resaltar, de nuevo, el influjo de los ideales de la Ilustración y la Revolución francesa sobre los autores de la Constitución de Apatzingán. El propio Villoro se refiere a ello en el "Prólogo" a la segunda edición de su libro (véase Villoro, 1953: 7).

* * *

Como se ha indicado, la actividad pública del Grupo Hiperión se desarrolló durante el periodo que va de 1948 a 1952. Fue en él que se publicaron los que podrían ser considerados los tres grandes libros en los que cristaliza su reflexión, a saber: algunos de los ensayos de Jorge Portilla que aparecerán publicados póstumamente en su *Fenomenología del relajo*, el *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949) de Emilio Uranga y *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) de Luis Villoro. En su reflexión se aunaron elementos provenientes de la fenomenología de Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty con elementos del existencialismo cristiano de Gabriel Marcel mezclados, además, con la filosofía de Ortega y Gasset recibida a través de Gaos, en particular su desafío por pensar la propia circunstancia histórica. Puede decirse en este sentido que, aunque no se inscribe ya en este periodo, el libro de Luis Villoro *La revolución de independencia: ensayo de interpretación histórica* (1953), se alimenta en parte de los impulsos provenientes de una filosofía de "lo mexicano" que ahora se busca esclarecer con ayuda de un cuidadoso análisis ideológico, histórico, social y político.[156]

En 1953 el Grupo Hiperión se disolvió y sus integrantes tomaron diversos rumbos: la vida académica, la diplomática, la política. Fue también entonces que comenzaron a abrirse las primeras vertientes de crítica hacia la reflexión desarrollada por este grupo. Una de las críticas más significativas —no solamente por provenir del maestro con el que ellos se habían formado sino, ante todo, por su calado y alcance— fue la realizada por José Gaos. En efecto, en su libro *En torno a la filosofía mexicana* (1952), Gaos sometió a crítica la tendencia esencialista presente en la filosofía de lo mexicano, fuera por hacer de lado la historia —lo mexicano no tendría una *esencia*, sino más bien una *historia*— o fuera por incurrir en un círculo vicioso inescapable, a saber: la descripción de la esencia de lo mexicano supone

[156] Vuelvo de nuevo a Villoro más adelante en el capítulo VIII al igual que en el Segundo y Tercer Excursos de este libro.

tenerla presente y, para ello, era preciso, no obstante, tener una intuición previa de ella. En una línea distinta avanzaría Joaquín Sánchez McGregor quien reprocharía a los miembros del Grupo Hiperión haber utilizado a la filosofía de lo mexicano para ascender políticamente en la burocracia del gobierno.[157] Hubo también una crítica proveniente desde la izquierda representada ante todo por José Revueltas y, posteriormente, Enrique González Rojo, que insistiría en que "lo mexicano" como tal no existía, era una abstracción vacía que debía ser disuelta por la concreción de una sociedad dividida en clases. La filosofía de lo mexicano se revelaba de este modo como una ideología burguesa que impedía una comprensión histórica, social y política precisa de lo que es México.[158]

Podría decirse, para concluir este capítulo, que la reflexión del Grupo Hiperión se desarrolló a partir de la pregunta por la identidad nacional que se había planteado en diversos registros acerca de país que, tras la experiencia de la Revolución mexicana, comenzaba a cobrar conciencia de sí mismo, de su pasado, de su presente y de su futuro, de su lugar en la historia y en el mundo. Se trata de una pregunta que recorre la obra musical de Carlos Chávez, la novelística de Mariano Azuela, la dramatúrgica de Rodolfo Usigli al igual que a la actividad artística de los muralistas mexicanos,[159] a la que pueden aunarse también, incluso, las reflexiones de exiliados españoles como José Moreno Villa en *Cornucopia de México* (1940) y Luis Cernuda en *Variaciones sobre tema mexicano* (1952). Estas reflexiones prosiguieron en forma crítica en dos vías que nos interesa ahora seguir por la relevancia que han tenido en el desarrollo de la filosofía y el pensamiento en México: la primera de ellas se encuentra en la obra ensayística de Octavio Paz, manifiestamente en *El laberinto de la soledad* (1950); la segunda, en la obra de Leopoldo Zea. Es a ellas dos que habremos de dedicarnos a continuación.

[157] Véase Hurtado, 2006.

[158] Véase Revueltas, 1950 y González Rojo, 1953. Vuelvo a Revueltas y González Rojo en el capítulo VII, p. 501 de este libro.

[159] Véase, por ejemplo, Lomnitz, 2017.

Primer Excurso: Octavio Paz: México, identidad, soledad y modernidad[1]

La obra de Octavio Paz (1914-1998) constituye sin duda uno de los hitos más espectaculares y ambiciosos en la literatura y el pensamiento mexicanos e hispanoamericanos de la segunda mitad del siglo xx. En ella encontramos prosa y poesía, ensayo y crítica, reflexiones sobre política y literatura, lo mismo que sobre el arte y la sociedad, o en torno a la historia y la identidad que plantean una serie de preguntas centrales a la reflexión no sólo en Latinoamérica. Como lo señalaba Julio Cortázar, en la obra de Paz se encuentran "el canto y la reflexión analítica"[2] en una alianza similar a la que aparece en obras como las de Paul Valéry y T. S. Eliot. Se podría decir de la obra de Paz, por ello, lo mismo que él señalaba a propósito de la de Alfonso Reyes: "su obra es historia y poesía, reflexión y creación", al mismo tiempo.

En este excurso habré de dirigir mi atención al modo en que Paz comprende a México y a la cultura mexicana ante todo —aunque no únicamente— en *El laberinto de la soledad* (1950), focalizando mi atención en una caracterización general de ella, subrayando la indagación que Paz ofrece en esa obra sobre la identidad mexicana, una pregunta central del Grupo Hiperión al igual que de la filosofía latinoamericana de Leopoldo Zea.[3] Las reflexiones sobre la identi-

[1] Retomo aquí buena parte de un texto previo (Leyva, 2014).
[2] Cortázar, 1982: 17.
[3] Véase capítulos v y vi, pp. 279 y 423, respectivamente, de este libro.

dad en América Latina han enfatizado en algunos casos la escisión, el desgarramiento constitutivo, que caracteriza a la identidad cultural latinoamericana desde sus orígenes en una meditación que se mueve libremente en diversos registros temáticos desde la geografía hasta la historia pasando por la cultura, la psicología y la política. Otras veces se ha tratado de ofrecer de una suerte de "caracteriología" de lo latinoamericano y de su cultura centrada sobre todo en los mecanismos psicosociales que subyacen a ciertos fenómenos sociales y culturales en el interior de un marco predominantemente psicológico aunque con apuntes extraordinariamente agudos sobre la cultura y la historia —en esta dirección se mueve el análisis de Samuel Ramos, como ya lo hemos visto—.[4] Esta reflexión sobre la identidad ha asumido también en ocasiones la forma de una indagación histórica, sociológica y antropológica que busca comprenderla en el marco de una entidad geográfica, ecológica, demográfica, económica, social, cultural y aún psicológica determinada con ayuda de instrumentos conceptuales provenientes de las ciencias sociales. Es posible, asimismo, ofrecer una respuesta a la pregunta por la identidad en el marco de un ensayo literario en el que se entrelacen la reflexión moral y política, la literatura y la filosofía de la historia en el interior de un plexo en el que se crucen la antropología de la cultura en la dirección avanzada por la *Völkerpsychologie* alemana con su énfasis en el tratamiento del lenguaje, los mitos y las costumbres de los pueblos, la tradición moralista francesa que va desde Montaigne y La Bruyère hasta Valéry pasando por Montesquieu, Rousseau y Voltaire con su tratamiento de la pregunta "Qué es el hombre?" en el interior de un marco psicológico, social, moral, social, político y, finalmente, aquella línea abierta en la península ibérica por figuras como Larra y Ganivet —bajo el conocido conflicto entre "las dos Españas" y en torno al motivo de la decadencia de España—,[5] continuada por los escritores de la llamada Generación del 98 (Ortega y Gasset, Unamuno y Azorín) y que al-

[4] Véase *supra*, capítulo v.

[5] Véase, por ejemplo, Álvarez Junco, 2001.

canzaría sus expresiones más decantadas en las *Meditaciones sobre el Quijote* de José Ortega y Gasset.[6]

En efecto, *El laberinto de la soledad*, obra que constituye sin duda el punto de partida en la reflexión de Paz. Este libro fue escrito en París entre 1948 y 1949 y publicado en México en 1950.[7] En él se continúa, resume y a la vez se cierra una reflexión sobre la identidad nacional en el marco de un ensayo literario donde se cruzan la reflexión moral y política, la literatura, la filosofía de la historia, la antropología de la cultura, etc. A este respecto el propio Paz ha señalado lo siguiente:

> En cuanto a mí: yo no quise hacer ni ontología ni filosofía del mexicano. Mi libro [Paz se refiere a *El laberinto de la soledad*, GL] es un

[6] Véase la introducción de Enrico Santí a O. Paz, *El laberinto de la soledad* (Santí, 1975). En ella, Santí sitúa a esta obra de Paz en la tradición del ensayo de identidad nacional que en Alemania había estado asociado justamente a la *Völkerpsychologie*. Como se sabe, esta vertiente de reflexión surgió inicialmente en la teoría del lenguaje en el siglo XIX y fue gracias a la revista *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* editada por los lingüistas Heymann Steinthal y Moritz Lazarus que alcanzó un uso generalizado. La *Völkerpsychologie* se concebía como «*Wissenschaft vom Volksgeiste*», es decir, como una ciencia de los "elementos y las leyes de la vida espiritual de los pueblos". Se trataba, en particular, de analizar cómo se expresaban objetivamente los distintos *Volksgeister* en las diversas configuraciones culturales de los pueblos —lenguaje, mito, religión, arte, ciencia, derecho, costumbres, moral. Esta propuesta se desarrolló bajo el influjo de los conceptos de *Volksgeist* (Herder) y *objektiver Geist* (Hegel) y sus expresiones particulares se movían desde perspectivas que concebían a este *Volksgeist* en forma supraindividual y sustancialista hasta aquellas otras que lo comprendían en forma de relaciones funcionales entre fuerzas psíquicas individuales. Es esta tensión la que buscó superar Wilhelm Wundt al definir la tarea de la *Völkerpsychologie* como la investigación realizada con métodos analíticos de las producciones espirituales que se originan a partir de la vida humana en comunidad y que no pueden ser explicadas solamente a partir de las propiedades de individuos. No debe olvidarse que a lo largo del siglo XX la comprensión de la *Völkerpsychologie* como disciplina cerrada comenzó a desaparecer. Las preguntas que ella se planteaba fueron entonces retomadas y replanteadas en otras disciplinas, especialmente la sociología, la etnología y la psicología.

[7] Sobre la historia de la redacción y las diversas ediciones de este libro, véase Santí, 1993 y Hurtado, 2012.

> libro de crítica social, política y psicológica. Es un libro dentro de la tradición francesa del "moralismo". Es una descripción de ciertas actitudes, por una parte y, por la otra, un ensayo de interpretación histórica. Por eso no tiene que ver, a mi juicio, con el examen de Ramos. Él se detiene en la psicología; en mi caso la psicología no es sino un camino para llegar a la crítica moral e histórica.[8]

Paz se ocupa así de distinguir su reflexión de aquella otra orientada a esclarecer en qué consistiría una "filosofía de lo mexicano" o una búsqueda de nuestro ser latinoamericano, en la forma en que esta se insinuaba en reflexiones como las de Alfonso Reyes, Samuel Ramos o, sobre todo, las del Grupo Hiperión en torno a las figuras de José Gaos y Leopoldo Zea.[9] "El mexicano", dirá Paz años después de la publicación de *El laberinto...* "no es una esencia sino una historia. Ni ontología ni psicología. A mí me intrigaba (me intriga) no tanto el "carácter nacional" como lo que oculta ese carácter: aquello que está detrás de la máscara... Estamos condenados a inventarnos una máscara y, después, a descubrir que esa máscara es nuestro verdadero rostro".[10] El propósito que anima a una reflexión de esta clase no era así solamente el de ofrecer una descripción más o menos adecuada sino ante todo, el de la crítica, "esa actividad que consiste, tanto o más que en conocernos, en liberarnos".[11] Esta interrogación y crítica de México era en realidad, como lo señalara el propio Paz, una reflexión y crítica sobre América Latina y, en general, sobre la cultura iberoamericana de la que México constituye un fragmento.[12]

La idea fundamental que inspira a *El laberinto de la soledad* es la de que "el ritmo doble de la soledad y la comunión, el sentirse solo, escindido, y el desear reunirse con los otros y con nosotros mismos",

[8] Paz, 1975b: 421.

[9] Véase capítulos IV, V y VI, pp. 163, 279 y 423, respectivamente, de este libro.

[10] Paz, 1970: 269.

[11] *Ibid.*: 270.

[12] *Idem.* Vuelvo más adelante al modo en que Paz comprende a la crítica y a la función que a ella asigna en las sociedades modernas.

idea que, en opinión de Paz, es aplicable a todos los hombres y todas las sociedades. De acuerdo a ello, la historia se presenta siguiendo un ritmo, una dialéctica de lo cerrado y lo abierto, de la soledad y la comunión.[13] Los orígenes de esta consideración que coloca a la alteridad, a la discontinuidad y a la ruptura en el centro de la experiencia no sólo poética, sino también histórica e incluso ontológica de nuestro ser-en-el-mundo son, desde luego, Heidegger y su remisión a la temporalidad como horizonte último de nuestro ser-en-el-mundo,[14] Freud con su descentramiento del sujeto en dirección al inconsciente y al deseo[15] y la literatura y poetología vinculada a las vanguardias, especialmente a figuras como Georges Bataille y su heterología con su énfasis en la soberanía,[16] Roger Caillois con sus reflexiones sobre la sagrado[17] y Antonio Machado y su tratamiento de la alteridad.[18]

[13] Véase Paz, 1993: 31.

[14] Véase Heidegger, 1927.

[15] Véase Freud, 1917.

[16] Véase Bataille, 1976.

[17] Véase Caillois, 1939.

[18] Es especialmente a Machado a quien Paz parece haber dedicado una atención especial. En efecto, en las palabras en un homenaje a Antonio Machado, en la Sorbonne en 1951 (aparecido posteriormente en *Las peras del olmo* (1957)), Paz se ocupa especialmente de Antonio Machado y de sus máscaras —Abel Martín y Juan de Mairena— en cuyo juego de máscaras se desplaza y diluye el nombre de Antonio Machado. Abel Martín, metafísico de Sevilla, Juan de Mairena, profesor de gimnasia y retórica e inventor de una máquina de cantar, y Machado, el poeta y filósofo solitario. Cada uno de los tres personajes, sostiene Paz, reenvía al otro: para entender la metafísica erótica de Martín es preciso acudir a los comentarios de Mairena y estos, a su vez, nos llevan a los poemas de Machado. Abel Martín desea saber quién fue Antonio Machado y qué deseaba decir con sus poemas. Ello muestra para Paz cómo la realización del yo, de la conciencia de sí, requiere de un tú, "el ser es avidez de ser lo que él no es". En ese sentido habla de "la esencial heterogeneidad del ser". Martín cuestiona las formas en las que el sujeto aprehende la objetividad porque en ellas el objeto se reduce a la tiranía de la subjetividad. Sólo en el amor es posible aprehender lo radicalmente "otro" sin reducirlo a la conciencia. El ser es erotismo puro, sed de "otredad". El objeto erótico no es una representación de la conciencia sino una presencia irreductible. Machado es el poeta del amor, nos dice su máscara, Abel Martín. Sin embargo, el amor aparece siempre como nostalgia o recuerdo, "la amada es ausencia". Amada y amante coinciden en la ausencia,

Esta experiencia de separación, de discontinuidad y ruptura es para Paz una experiencia básica que reaparece a lo largo de la historia en todas las sociedades y en todos los hombres y que se despliega en varios niveles. Paz se concentra sobre todo en dos de ellos. En primer lugar, en un plano *universal* que es común a todos los hombres y que constituye una suerte de drama metafísico, de carácter incluso religioso, que expresa nuestra propia finitud:

> Somos hijos de Adán el primer desterrado", dirá Paz. "La experiencia nos enfrenta a la indiferencia universal, la del cosmos y la de nuestros semejantes; al mismo tiempo es el origen de la sed de totalidad y participación que todos padecemos desde nuestro nacimiento.[19]

En un segundo momento, esta experiencia de separación y ruptura, de discontinuidad, se muestra en el plano *histórico* y *social* como consecuencia "... de esa realidad que es la materia prima de la organización política: el grupo humano, la comunidad".[20] En este caso se trata, por ejemplo, de la experiencia que hace el extranjero en un país que no es el suyo, del marginado en un grupo social al que no pertenece o de quien ha sido excluido.

ambos presos en la temporalidad que los lanza fuera de sí. La ausencia es la forma más pura de la temporalidad. Machado es por ello el poeta del tiempo, anota Juan de Mairena (véase Paz, 1951: 340 y ss.). Paz señalaba así que la visión de Machado

> del ser como heterogeneidad y otredad me parece que toca la entraña misma, el tema central de la filosofía contemporánea; su desconfianza frente a la dialéctica hegeliana —fuente de tantos males de nuestra época— y su insistencia en examinar con ojos nuevos el principio de identidad, muestran asimismo, y con gran hondura, que la crítica que se hace la filosofía a sí misma y a sus fundamentos coincide con las aspiraciones más altas de la poesía [...] su punto de partida —y en esto reside su gran originalidad y la fecundidad de su obra— no es la conciencia de sí sino la ausencia, la nostalgia del tú [...] El tú del poeta es un ser individual, irreductible. Metafísica concreta, metafísica del amor y, digamos la palabra, de la caridad (Paz, 1951: 343).

[19] Paz, 1993: 18.

[20] *Idem.*

En el interior de esta tensión entre soledad y comunión, ruptura y reconciliación, la historia, en el caso que le preocupa a Paz en *El laberinto de la soledad*, la historia de México, se presenta como una sucesión de rupturas y reunificaciones de diverso orden. La primera ruptura, decisiva para la historia posterior del país, es la ruptura operada por la conquista, un choque entre civilizaciones: por un lado, las indígenas que habitaban en Mesoamérica antes de la llegada de los españoles y, por otro lado, la de los conquistadores. La primera reunión o reconciliación consistiría en la conversión de los vencidos a una fe universal, el cristianismo. Desde entonces las rupturas y reuniones se han sucedido, en opinión de Paz, sin cesar. La última gran ruptura fue, según Paz, la Revolución mexicana que posibilitaría, posteriormente, la reconciliación de México con su pasado.[21] Me referiré brevemente a cuatro momentos clave en la historia de México en los que puede observarse esta dialéctica ruptura/reconciliación a la que Paz se refiere:

a. En primer lugar la reunificación operada en el interior de las diversas culturas precolombinas. En las sociedades precolombinas la religión desempeñaba, como se sabe, un papel decisivo. La sociedad azteca, por ejemplo, recuerda Paz, era un Estado teocrático y militar. En este caso la unificación religiosa precedía y, a la vez, complementaba a la unificación política y militar. "Con diversos nombres, en lenguas distintas, pero con ceremonias, ritos y significaciones muy parecidos, cada ciudad precortesiana adoraba a dioses cada vez más semejantes entre sí".[22]

b. La conquista española se hallaría a su vez caracterizada por una voluntad de unificación impuesta por la fuerza. En virtud de ella, y a pesar de las contradicciones que le fueron propias, se crearía una unidad en la pluralidad cultural y política precolombina:

[21] Véase Paz, 1993: 30 y s
[22] Paz, 1950: 101.

> Frente a la variedad de razas, lenguas, tendencias y Estados del mundo prehispánico, los españoles postulan un solo idioma, una sola fe, un solo Señor. Si México nace en el siglo XVI, hay que convenir que es hijo de una doble violencia imperial y unitaria: la de los aztecas y la de los españoles.[23]

En este proceso de unificación, Paz otorgará especial importancia a la religión católica. En efecto, gracias a la fe católica, dirá él

> los indios, en situación de orfandad, rotos los lazos con sus antiguas culturas, muertos sus dioses tanto como sus ciudades, encuentran un lugar en el mundo [...] La huida de los dioses y la muerte de los jefes habían dejado al indígena en una soledad tan completa como difícil de imaginar para un hombre moderno. El catolicismo le hace reanudar sus lazos con el mundo y el trasmundo.[24]

c. El siglo XIX es el siglo de la *ruptura* con el orden colonial y, a la vez, el de las tentativas por crear lazos con otra tradición quizá más lejana pero no menos universal que la que ofreciera la Iglesia católica: la del racionalismo y la ilustración europeos.[25] Los movimientos de independencia aparecen atravesados por dos tendencias opuestas: una de origen liberal, europea y utópica que concibe a la América española como una gran unidad, una asamblea de naciones libres y la otra, tradicional, que rompe lazos con la Metrópoli solamente para acelerar el proceso de dispersión del Imperio.[26] Lo que importa subrayar aquí en todo caso es que, una vez consumada la Independencia, las clases dirigentes se consolidan como herederas del viejo orden español: "Rompen con España pero se muestran

[23] *Ibid.*: 110.

[24] Paz, 1950: 112. La religión católica en las colonias sería, sin embargo, de acuerdo con Paz, algo inédito en la medida en que en ella se fusionarían las nuevas creencias españolas con las antiguas indígenas; bajo las formas occidentales pervivirán todavía las antiguas creencias y costumbres precolombinas (véase Paz, 1950: 98, 112).

[25] Paz, 1950: 127.

[26] *Ibid.*: 131.

incapaces de crear una sociedad moderna. No podía ser de otro modo, ya que los grupos que encabezaron el movimiento de Independencia no constituían nuevas fuerzas sociales, sino la prolongación del sistema feudal".[27]

La imagen del dictador hispanoamericano se encuentra así ya en forma embrionaria en la del "libertador". Las nuevas Repúblicas y los nacientes Estados fueron en parte inventados por necesidades políticas y militares del momento. Los "rasgos nacionales" se formarían más tarde (Paz, 1950: 133). Es entonces que se busca la creación de un orden político y jurídico de carácter liberal y democrático. Estas instituciones que en Europa y Estados Unidos respondían a necesidades y problemas planteados por una dinámica histórica determinada —ascenso de la burguesía, desarrollo de la Revolución industrial, revoluciones sociales y políticas, etc.— sirvieron en Hispanoamérica solamente "... para vestir a la moderna las supervivencias del sistema colonial. La ideología liberal y democrática, lejos de expresar nuestra situación histórica concreta, la ocultaba".[28]

[27] *Ibid.*: 132.

[28] *Ibid.*: 133-134. Remito en este punto al brillante análisis que ofreciera veinte años antes Ezequiel Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa* (1933). En ella Martínez Estrada analiza el modo en que la economía de mercado, el capitalismo, la unidad geográfica, el Estado-nación en su sentido moderno, las relaciones de clase y, aún más, la organización social en su conjunto, lo mismo que el sistema de valores propios al occidente europeo, resultado de un proceso histórico complejo cuya duración se extiende a lo largo de varios siglos, fueron implantados mecánicamente en el llamado Nuevo Mundo desde el momento mismo en que concluyó la conquista sin que hubiera tenido lugar aquí, y ello es lo decisivo, una dinámica histórica similar a aquella que en Europa condujo a estas diversas cristalizaciones en el orden económico, social y político. Lo que se implanta, edifica, hace y funda en el Nuevo Mundo no surge de la tierra de este: "La propiedad sobre las cosas, la autoridad sobre los hombres, las relaciones entre los habitantes, el tráfico de las mercaderías, la familia... como plantas recién trasplantadas..." (Martínez Estrada, 1933: 10). Y, más adelante: "Se perseguía y se despreciaba lo que crecía en su propio clima según sus propias leyes de desarrollo, hasta que el trazado de esas ficciones de cultura y de riqueza no coincidían casi con el trazado auténtico de la realidad americana" (Martínez Estrada, 1933: 11-12) Se trata de formas mecánicas sin vida ni unidad interiores (Martínez Estrada, 1933: 90). La Revolución de independencia "puso en movimiento, agitó e hizo circular un mundo paralítico, postrado, estancado"

d. Finalmente, la Revolución mexicana se presentaría como un intento de restablecer la *unidad* con el pasado y la tradición mexicanos. Se trataba de un movimiento tendiente a reconquistar el pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente. Ella no poseía un sistema ideológico previo sino solamente una demanda de devolución de tierras o, mejor dicho, de recuperación de las tierras que habían sido arrebatadas a los campesinos en el transcurso de la Colonia y del siglo XIX. Se trata en particular, de la propiedad comunal que se remontaba al *calpulli* precolombino.[29] Es en este sentido que debe ser destacado el zapatismo. Este movimiento se propone no otra cosa que el regreso a los orígenes, es una tentativa de regreso al pasado que se confunde con los orígenes de la sociedad. La Revolución mexicana expresaba en realidad una voluntad de regreso.[30]

(Martínez Estrada, 1933: 42). No obstante, al mismo tiempo, "produjo un simultáneo despertar de la conciencia de inferioridad en todo orden" (Martínez Estrada, 1933: 42). En ella se mostraría en forma evidente, de acuerdo con Martínez Estrada, el "contraste entre la realidad y el ideal" (Martínez Estrada, 1933: 44). La teoría (esto es, los ideales de la Ilustración y la modernidad europeas) se encontraba, dirá Martínez Estrada, en desacuerdo con e indefensa frente al acto (es decir, la realidad argentina y/o latinoamericana y el decurso histórico propio de ellas y por entero distintos a los de Europa) (véase Martínez Estrada, 1933: 44).

[29] Véase Paz, 1950: 153 y ss.

[30] Es en este sentido que Paz plantea una distinción entre revolución, rebelión y revuelta. En efecto, Paz caracteriza reiteradamente a la Revolución mexicana como un intento de restablecer la unidad con el pasado y la tradición. Se trata, para él, de un movimiento tendiente a reconquistar el pasado, asimilarlo y hacerlo vivo en el presente. De acuerdo con él, la Revolución mexicana no poseía un sistema ideológico previo, sino solamente una demanda de devolución de tierras o, mejor dicho, de recuperación de las tierras que habían sido arrebatadas a los campesinos en el transcurso de la Colonia y del siglo XIX. Se trata en particular, de la propiedad comunal que se remontaba al *calpulli* precolombino (véase Paz, 1950: 153 y ss.). Es en este sentido que, sostiene Paz, debe ser comprendido el zapatismo. Este movimiento se proponía no otra cosa que el regreso a los orígenes y era, pues, una tentativa de regreso al pasado que se confunde con los orígenes de la sociedad. La Revolución mexicana expresaba así una voluntad de regreso. Es en este sentido que Paz destaca la importancia de establecer una distinción entre revolución, rebelión y revuelta. Las revoluciones remiten a un tiempo lineal y progresivo y surgen como consecuencia del desarrollo histórico en el sentido en que ya Marx y Engels lo destacaran.

Se trata de "... una de las fases de esa dialéctica de soledad y comunión, de reunión y separación que parece presidir toda nuestra vida histórica. Gracias a la Revolución el mexicano quiere reconciliarse con su historia y con su origen".[31] Se trata de una revuelta y, a la vez, de una comunión. "Y con quién comulga México en esta sangrienta fiesta? Consigo mismo, con su propio ser. México se atreve a ser. La explosión revolucionaria es una portentosa fiesta en la que el mexicano [...] conoce al fin, en abrazo mortal, al otro mexicano".[32]

Varias conclusiones se desprenden de lo anterior. La primera de ellas es que, de acuerdo a Paz, la existencia humana al igual que la historia de las sociedades y las naciones —en el caso que él analiza ahora, la historia de México— no puede ser comprendida en absoluto como un proceso lineal, sino más bien como una sucesión de rupturas en la que se yuxtaponen y coexisten diversos estratos, diversos espacios y tiempos, diversas sociedades.[33] En estas rupturas

Las rebeliones, por su parte, son actos de grupos e individuos marginales. No se trata tanto de cambiar el orden, como en el caso de la revolución, sino solamente de derrocar a un tirano. Las revueltas, finalmente, son hijas del tiempo cíclico, "... son levantamientos populares contra un sistema reputado injusto y que se proponen restaurar el tiempo original, el momento inaugural del pacto entre los iguales" (Paz, 1975b: 249). El movimiento zapatista fue, según esta interpretación, una revuelta, una búsqueda de regreso al origen, a la edad de oro, una tentativa por recrear una comunidad donde las jerarquías no fueran de orden económico sino solamente tradicional. Se trata pues, de un movimiento que era, paradójicamente, según Paz, tradicionalista.

[31] Paz, 1950: 160.

[32] *Ibid.*: 162.

[33] Sobre la visión poética de la historia de Paz en *El laberinto de la soledad*, véase: Brading, 2002. Vuelvo a este problema hacia el final de este texto, en la tercera de mis consideraciones finales.

Sobre la superposición de diversos estratos temporales en un mismo punto temporal y en un mismo espacio, véase el concepto acuñado por Ernst Bloch de *"Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* [simultaneidad de lo disimultáneo]", en este caso para explicar el advenimiento del fascismo en Alemania (véase a este respecto el clásico libro de Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, 1935). Paz no parece haber tenido en cuenta una aproximación a la historia mexicana con la ayuda de esta categoría que, estoy seguro, habría enriquecido su perspectiva analítica y clarificado su crítica.

se expresa el modo en que la existencia de hombres y sociedades está constituida por una experiencia de la *otredad* que irrumpe en la experiencia religiosa o mística, en la experiencia poética, lo mismo que en fenómenos sociales como las fiestas y aún las revueltas sociales.[34] Podría decirse así que los esfuerzos de Paz se dirigen, en segundo lugar, a aprehender esa *otredad* de México, una otredad que, según él, escapa a las nociones de pobreza y de riqueza, de desarrollo o de atraso con las que, las ciencias sociales por ejemplo, se afanan por comprender a una sociedad como la mexicana. "El *otro* México, el sumergido y reprimido, reaparece en el México moderno; cuando hablamos a solas, hablamos con él; cuando hablamos con él, hablamos con nosotros mismos".[35] Este *otro* México, insiste, no es, sin embargo, una entelequia ahistórica ni atemporal; no es un arquetipo en el sentido de Jung o Eliade. Con esta expresión, señala Paz, se pretende

> designar a esa realidad gaseosa que forman las creencias, fragmentos de creencias, imágenes y conceptos que la historia deposita en el subsuelo de la psiquis social, esa cueva o sótano en continua

[34] En este punto Paz retoma las reflexiones sobre la fiesta y lo sagrado desarrolladas por los ya mencionados Georges Bataille, Michel Leiris y Roger Caillois en el marco de las reuniones de Le Collège de Sociologie (1937-1939). Así, por ejemplo, Roger Caillois había presentado en el marco de ese colegio el martes 2 de mayo de 1939 una conferencia con el título "La fiesta" destacando como la efervescencia de esta se oponía a la vida regular ocupada en el trabajo cotidiano y pacífico en el marco de un sistema de prohibiciones. La exaltación festiva que se expresaba en gritos y en gestos se caracterizaba por los excesos, la transgresión y, en ocasiones, la violencia que diluía al individuo y lo fundía con los otros en una tentativa por remontarse de nuevo a la Edad de Oro, a la infancia del mundo y del hombre. Siguiendo a Durkheim y a Mauss, Caillois se preocupó en esta conferencia por comprender la fiesta en el marco de la tensión entre lo sagrado y lo profano. En una nota agregada por el autor a esta conferencia en enero de 1940 se anota, quizá con cierta melancolía, que la efervescencia general de la fiesta no era más posible en el mundo moderno; el periodo de la turbulencia se había individualizado y la fiesta transgresora y reconciliadora había sido ahora sustituida por las plácidas vacaciones familiares (véase Roger Caillois, *La fête* (1939), en Hollier, 1979: 475-521).

[35] Paz, 1970: 304.

> somnolencia y, asimismo, en perpetua fermentación. Es una noción que viene tanto del subconsciente (individual) de Freud como de la ideología (social) de Marx... Sin embargo, las concepciones de Marx y Freud [...] no explican la totalidad del fenómeno: la existencia en cada civilización de ciertos complejos, presuposiciones y estructuras mentales generalmente inconscientes y que resisten a la erosión de la historia y a sus cambios. Dumézil llamó a esas estructuras "ideologías" [...] En suma, para mí la expresión el otro México evoca una realidad compuesta de diferentes estratos y que alternativamente se pliega y se despliega, se oculta y se revela.[36]

La otredad así comprendida no es entonces algo contingente o simplemente accidental. Más bien es un elemento constitutivo tanto de la historia como de la sociedad y los individuos. Aún más, es solamente desde el trasfondo de una otredad que puede hablarse de algo así como una identidad tanto en el plano individual como en el social. Es por ello que, señala Paz, ese *otro* México no está *afuera* sino *dentro* de nosotros, no podríamos extirparlo sin mutilarnos a nosotros mismos.[37] En virtud de ello la identidad, nuestra identidad, aparece más bien como una ilusión, como una máscara que es, al mismo tiempo, un rostro real.[38]

Hay, sin embargo, algo que me interesa subrayar en esta reflexión de Paz. Me refiero al hecho de que la dialéctica ruptura/reconciliación, soledad/comunidad, identidad/otredad desarrollada por Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, se basa en una consideración no tanto de carácter *científico* sino, más bien, *poético y mítico* que podría ser remitida a una doble vertiente: por un lado, la fenomenología (especialmente en la vertiente que de ella ofrece Martin Heidegger a quien Paz se había aproximado indirectamente a través del magisterio de José Gaos) y, por el otro, el surrealismo (particularmente en la forma que este asume en pensadores heterodoxos de ese movimiento y vinculados al Collège de Sociologie

[36] Paz, 1970: 303.
[37] *Ibid.*: 306.
[38] *Idem.*

como Georges Bataille, Michel Leiris y Roger Caillois con sus reflexiones en torno al dispendio y a la "parte maldita", a la alteridad y a lo sagrado, a la fiesta, a la comunión con la otredad y a la heterología).[39] El propio Paz ha señalado en este sentido lo siguiente: "Ya en esa época", dice al momento en que concibió *El laberinto de la soledad*, "[...] pensaba lo que pienso ahora: la historia es conocimiento que se sitúa entre la ciencia propiamente dicha y la poesía [...] El historiador describe como el hombre de ciencia y tiene visiones como el poeta".[40] Esta consideración de carácter "mítico-poético" se desarrollará en una obra escrita por Paz seis años después de *El laberinto de la soledad*. Me refiero a *El arco y la lira* (1956) en la que se ha insistido en localizar algo así como la poética de Paz.[41] La composición y publicación de esta obra se localiza en la que algunos estudiosos han caracterizado como la "segunda etapa creativa" de la obra de Paz que se inició hacia 1943, momento en el que deja México para ir a San Francisco y, posteriormente, a Nueva York, y concluye en 1960, después de un largo periplo que lo lleva también a Francia, la India y Japón.[42] Es en este periodo que Paz se acerca

[39] Sobre estos pensadores y, en general, sobre el Collège de Sociologie, véase Hollier, 1979 y Moebius, 2006.

[40] Paz, 1975b: 422.

[41] Este libro se remonta a una serie de conferencias que Paz impartiera sobre san Juan de la Cruz en 1942 en el marco de un encuentro con motivo del IV Centenario del nacimiento del místico español. Esas reflexiones fueron publicadas posteriormente con el título "Poesía de soledad y Poesía de comunión" (1943) en el número 5 de la revista *El Hijo Pródigo*. *El arco y la lira* es el resultado de la maduración de estas reflexiones, según anota Paz en la "Advertencia" a la primera edición (Paz, 1956: 7). Sobre las modificaciones entre la primera y segunda ediciones de esta obra (1956 y 1967, respectivamente), véase Rodríguez Monegal, 1971.

[42] A esta doble vertiente de influencia poética se añade el inicio de un diálogo con Oriente, especialmente con las culturas de Japón, China y la India (un diálogo que aparece refractado tanto en el cristal de México —a través de la poesía de Tablada— como con Occidente —más específicamente el *modernism* angloamericano y, con más precisión, las traducciones y la poesía de Ezra Pound y su relación con Ernest Fenollosa). Una de las primeras expresiones del resultado de este diálogo con Oriente es el poema Piedras sueltas (1955). Con respecto a Japón, puede verse: "Tres momentos de la literatura japonesa" (1954), publicado posteriormente en *Las peras del olmo* (1957) y "La tradición del Haikú"

con mayor detalle tanto a la vanguardia anglosajona —esto es a lo que en inglés se denomina el *modernism*, especialmente a T.S. Eliot— como a la francesa, especialmente al simbolismo y, sobre todo, al surrealismo (véase Ulacia, 1999: 97).[43]

Es de esta obra que pasaré a ocuparme ahora centrándome especialmente en la manera en que se plantean en ella *a)* las relaciones entre la poesía, el mito y la religión a partir de la experiencia de la otredad y *b)* la comprensión de la poesía, la historia y la política en la modernidad y, finalmente, *c)* la derrota de la revolución, el fracaso de la reconciliación entre la razón y la historia y el retorno de la palabra poética.

A. Poesía, mito y religión: la experiencia de la otredad

De acuerdo con Paz la experiencia religiosa, la mítica y la poética tienen un origen común. Sus expresiones históricas —poemas, mitos, oraciones, exorcismos, himnos, representaciones teatrales, ritos, etc.— son a veces indistinguibles. Se trata de experiencias que re-

(1970), aparecido en *El signo y el garabato* (1973). Llama la atención el modo en que, en el primero de estos ensayos, al referirse al budismo Hinayana y Mahayana, Paz aborda el problema del carácter ilusorio e irreal del yo y, de ese modo, el de la desaparición del yo poético, un problema planteado también por la poesía moderna de la vanguardia europea al que habré de volver más adelante en este mismo Excurso.

No obstante, será posteriormente que esta influencia de Oriente comience a cobrar un papel central en el pensamiento de Paz: en un juego de "conjunciones y disyunciones", la mirada desde el Oriente permite aclarar la mirada tanto sobre Occidente como sobre las culturas mesoamericanas y sobre la cultura mexicana (véase Ulacia, 1999: 98 y ss. y 165 y ss.). Sobre la diferenciada mirada de Paz hacia Japón, China e India, véase Botton, 2011.

[43] Véase Paz, 1974: 436 y ss. El impacto del surrealismo sobre Paz fue decisivo, especialmente a partir del viaje que hizo a París en 1945 como parte de sus actividades profesionales en el servicio diplomático mexicano. A su llegada a París, Paz se aproximó al grupo de artistas reunidos en torno a André Breton y Benjamin Péret. Es también durante esa estancia en París que se relaciona con René Char, Henri Michaux, Émile Cioran, Kostas Pappaionnou y Cornelius Castoriadis entre otros (véase Ulacia, 1999: 118 y ss.).

miten al orden de lo *sagrado* (véase Paz, 1956: 117). En la escultura azteca lo mismo que en la poesía de Baudelaire, lo sagrado se expresa con una mezcla de horror y fascinación (véase Paz, 1956: 130 y ss.): "Ante los dioses y sus imágenes sentimos simultáneamente asco y apetito, terror a amor, repulsión y fascinación" (Paz, 1956: 125). Este horror sagrado brota de la extrañeza radical, de la experiencia de soledad, de desarraigo, de estar arrojado a un mundo extraño, del sentimiento de orfandad: "El hombre ha sido arrojado, echado al mundo. Y a lo largo de nuestra existencia se repite la situación del recién nacido: cada minuto nos echa al mundo; cada minuto nos engendra desnudos y sin amparo; lo desconocido y ajeno nos rodea por todas partes".[44]

Esta es la situación humana original, "... el estar ahí", dirá Paz recordando a Heidegger, "el sabernos arrojados en ese ahí que es el mundo hostil e indiferente— y del hecho que la hace precaria entre todos: su temporalidad, su finitud".[45] Gracias a la experiencia de lo sagrado el hombre logra entenderse como *contingencia y finitud* (véase Paz, 1956: 144). Así considerado, lo sagrado no puede ser reducido ni a razones ni a conceptos. "Cuando queremos expresarlo no tenemos más remedio que acudir a imágenes y a paradojas. El Nirvana del budismo y la Nada del místico cristiano son nociones negativas y positivas al mismo tiempo, verdaderos 'ideogramas numinosos de lo Otro'".[46] La experiencia de lo sagrado es, pues, a la vez, la experiencia de la *otredad*. La experiencia de lo sagrado implica un salto, un tránsito por el que aquel que la realiza deviene *otro* (véase Paz, 1956: 122). La experiencia de lo sagrado es así una experiencia de anulación del orden establecido de identidades, sea del mundo objetivo, sea del sujeto: "Esto que está frente a nosotros —árbol, montaña, imagen de piedra o de madera, yo mismo que me contemplo— no es una presencia natural. Es otro. Está habitado por lo Otro. La experiencia de lo sobrenatural es experiencia de lo Otro".[47]

[44] Paz, 1956: 144.
[45] *Ibid.*: 147.
[46] *Ibid.*: 140.
[47] *Ibid.*: 129.

Este precipitarse hacia lo Otro es, a la vez, dirá Paz, una tentativa por restablecer la unidad original de la que fuimos arrancados: "Cesa la dualidad, estamos en la otra orilla. Hemos dado el salto mortal. Nos hemos reconciliado con nosotros mismos".[48] Los estados de extrañeza y reconocimiento, de repulsión y fascinación, de separación y reunión con lo Otro son también estados de soledad y comunión con nosotros mismos.[49] Lo sagrado, al igual que el amor y la poesía remiten así a una y la misma fuente: a estas tres experiencias subyace la nostalgia por un estado anterior de unidad originaria de que hemos sido arrancados. Nostalgia de vida anterior y presentimiento de vida futura que, sin embargo, son aquí y ahora, en el instante.[50] Esa nostalgia es a la vez presentimiento, continuo proyectarse hacia algo que no se es, hacia lo *Otro*, sea en la forma del *deseo* (Freud), de la *temporalidad* (Heidegger) o de la *otredad* (Machado).[51] Es esto lo que se expresa, de acuerdo con Paz, en la palabra poética. Solamente ella revela la condición paradójica del hombre, su otredad:

> En suma, la experiencia religiosa y la poética tienen un origen común; sus expresiones históricas —poemas, mitos, oraciones, exorcismos, himnos, representaciones teatrales, ritos, etc.— son a veces indistinguibles; las dos, en fin, son experiencias de nuestra "otredad" constitutiva. Pero la religión interpreta, canaliza y sistematiza la inspiración dentro de una teología, al mismo tiempo que las iglesias confiscan sus productos. La poesía nos abre la posibilidad de ser que entraña todo nacer; recrea al hombre y lo hace asumir su condición verdadera, que no es la disyuntiva: vida o muerte, sino una totalidad: vida y muerte en un solo instante de incandescencia.[52]

[48] Paz, 1956: 133.
[49] *Ibid.*: 134.
[50] *Ibid.*: 136.
[51] *Idem.*
[52] Paz, 1956: 156.

Es por medio de la poesía que se revela y a la vez se suprime la *otredad* constitutiva de la existencia humana, se reconcilian la vida y la muerte o, como dice Paz citando a Breton, es gracias a la palabra poética que "la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, lo pasado y lo futuro, lo comunicable y lo incomunicable, lo alto y lo bajo cesan de ser percibidos contradictoriamente", todo ello en el instante del aquí y ahora.[53]

La experiencia constitutiva de la otredad aparece así, una y otra vez, en la historia, en la sociedad y en la experiencia humana. Es a través del arte —especialmente, de acuerdo a Paz, de la poesía— o de la religión que se hace frente a esa otredad y se le supera. Otras formas de esta confrontación con y eventual superación de la otredad serían, además de la ya mencionada de la poesía, la experiencia mítica o la del erotismo. Es a partir de estas reflexiones que se delinea una suerte de poética que se encuentra a la base de la creación literaria del propio Paz. Vale señalar a este respecto el caso de *Piedra de Sol* (1957) donde estas ideas aparecen desplegadas temática y formalmente en el cuerpo mismo de un poema. El título del poema alude, como se sabe, al Calendario azteca y en él se describe un ciclo cerrado de 584 versos endecasílabos cuyos primeros seis versos aparecen nuevamente al final cerrando con ello un círculo.[54] El número de estos 584 versos corresponde a la duración de 584 días de la revolución sinódica del planeta Venus que se conoce tanto como estrella de la mañana *(Phosphorus)* al igual que como estrella de la tarde *(Hésperus)*. Asociado a la luna, la humedad, a la muerte y a la resurrección de la naturaleza, el planeta Venus se enlaza a una serie de imágenes y fuerzas ambivalentes. En él —y en el poema de Paz— se expresa así la dualidad del Universo en el agua y el fuego, en la vida y la muerte, en el tiempo y la eternidad.

[53] *Ibid.*: 155.

[54] Véase a este respecto y para lo que a continuación sigue, la nota que aparece al final de la primera edición de *Piedra de Sol*. Esta nota desapareció de las ediciones posteriores y reapareció de nuevo en Octavio Paz, *Poemas* (1939-1975), en Paz, 1979: 259-278. Véase también Pacheco, 1971 —a quien sigo en este punto—, Gimferrer, 1982 y Mendiola, 2011.

A esta simbología se aúna otra de proveniencia azteca que ve en este planeta el símbolo no sólo de la dualidad del universo sino también la encarnación del dios Quetzalcóatl en cuya figura se multiplican las dualidades: el cielo y la tierra, el mundo subterráneo y el mundo celeste, etc., en quien se concentran las dos vertientes de la vida.[55] El tema, como lo han señalado entre otros Guillermo Sucre, es así el del movimiento que se despliega en una constante oposición en el horizonte de un tiempo circular que retorna sobre sí mismo y se expresa como instante pleno, entre "la fijeza y el vértigo".[56] En el poema aparece, en el propio despliegue del acto de su escritura, un otro, un *tú* —en este caso, una presencia femenina a quien se dirige la voz que habla en *Piedra de Sol*—. Es en ese momento de revelación del otro que se rescata el instante de la sucesión temporal y, con él, el redescubrimiento de y el asombro ante la propia existencia:

nuestra unidad perdida, el desamparo
que es ser hombres, la gloria que es ser hombres
y compartir el pan, el sol, la muerte,
el olvidado asombro de estar vivos

Y, más adelante:

—¿la vida, cuándo fue de veras nuestra?,
¿cuándo somos de veras lo que somos?,
bien mirado no somos, nunca somos
a solas sino vértigo y vacío,
muecas en el espejo, horror y vómito,
nunca la vida es nuestra, es de los otros,
la vida no es de nadie, todos somos
la vida —pan de sol para los otros,
los otros dos que nosotros somos—,
soy otro cuando soy, los actos míos
son más míos si son también de todos,

[55] Véase Séjourné, 1962.
[56] Véase Sucre, 1971: 56 y ss.

para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia

La poesía, la experiencia mística y el erotismo, al igual que la sociedad y la propia historia aparecen así en el marco de una oposición entre identidad y otredad, entre soledad y comunión, en cuyo origen se encuentra la radical experiencia de alteridad que jamás podrá ser salvada por completo.[57]

B. Poesía, historia y política en el horizonte de la modernidad

La comprensión de la poesía esbozada en el apartado anterior se inscribe en un diagnóstico de la modernidad, específicamente de la modernidad en el ámbito de la estética, sin el cual el pensamiento de Paz no puede ser cabalmente comprendido. Esta comprensión y diagnóstico de la modernidad aparecen expuestos en forma clara por lo menos ya desde *El arco y la lira*. Una idea central que recorre a esta reflexión es la de que en el mundo, tras el ocaso del mito, el declive de la experiencia de lo sagrado y, en general, tras el despliegue del proceso de secularización, la experiencia de la otredad parece haber sido confinada al ámbito del arte y, más específicamente, al de la poesía. En efecto, la *modernidad* se inició, según Paz, con el Renacimiento y se consumó con la Revolución francesa.[58] En el curso

[57] Por lo que se refiere al modo en que esta experiencia de la otredad ha sido tematizada en la filosofía continental del siglo XX, pueden verse, por ejemplo, Theunissen, 1965; Descombes, 1979 y Waldenfels, 1990, 2006 y 2014.

Por lo demás, hay que decir que el problema de alteridad reaparecerá en la filosofía mexicana, sea en el plano de su reinterpretación ética y política (véase capítulo VI, p. 423 de este libro) o sea en el marco de su vinculación expresa con lo sagrado (véase Segundo Excurso, p. 640).

[58] Vuelvo con más detalle al tema de la modernidad en Octavio Paz en el apartado siguiente.

de ella se consagraron al espíritu laico y a la razón crítica como figuras fundamentales. Se trata, para decirlo con Balzac, según lo señala Paz, de la época de *las ilusiones perdidas* en la que la razón y el aire de la historia han acabado por disolver todo fundamento sólido, erigiendo acaso nuevos fantasmas —la nación, la técnica, la conversión de la naturaleza en un complejo de relaciones causales susceptibles de ser expresadas cuantitativamente, etc.— que se han revelado finalmente tan o incluso más opresivos que los poderes mítico-religiosos que ellos buscaran exorcizar.[59] Es aquí que puede localizarse, de acuerdo a Paz, la tensión entre poesía y modernidad: "La poesía se proclama como un principio rival del espíritu crítico y como el único que puede sustituir los antiguos principios sagrados".[60] Muertas las antiguas deidades, la poesía no tiene más nada que cantar excepto su propio ser.[61] Ahora, sin embargo, "... la poe-

[59] Véase Paz, 1956: 221-222. Esta comprensión mantiene una gran proximidad con los análisis ofrecidos tanto por Heidegger (véase Heidegger, 1938) como por Adorno y Horkheimer (véase Adorno y Horkheimer, 1944). Sobre los paralelos entre Paz y Adorno, véase Söllner, 2005.

[60] Paz, 1956: 235.

[61] Cabe señalar a este respecto la relación que, de acuerdo con Paz, mantiene la poesía con la novela en el horizonte de la modernidad y la forma en que, según él, esta se habría impuesto sobre aquella en el siglo XX. En efecto, retomando una idea avanzada por Jakob Burckhardt, Paz caracterizará a la novela como la épica de la sociedad moderna. En este género ambiguo en el que se encuentran ocasionalmente la confesión y la autobiografía lo mismo que la épica y el ensayo filosófico no se procede, apunta Paz, como en el reporte científico ni tampoco exactamente como en la narración que realiza un historiador. Aunque, al igual que el historiador, él también relata un suceso, el novelista revive un instante, recrea un mundo sirviéndose del ritmo del lenguaje y de las virtudes transmutadoras de la imagen. "Su obra entera es una imagen. Así, por una parte, imagina, poetiza; por la otra describe lugares, hechos y almas. Colinda con la poesía y con la historia, con la imagen y la geografía, el mito y la psicología" (Paz, 1956: 72). La novela oscila permanentemente entre la prosa y la poesía, el concepto y el mito: "Ambigüedad e impureza le vienen de ser el género épico de una sociedad fundada en el análisis y la razón, esto es, en la prosa" (Paz, 1956: 225). De acuerdo a Paz, la oposición entre el mundo de la novela moderna y el mundo de la poesía antigua puede observarse en la diferencia entre Dante y Balzac. La *Divina comedia* es un canto a la creación; *La Comédie humaine* por su parte es más bien una descripción, un análisis, la historia de una clase en ascenso, de sus crímenes y pasiones que participa de la

sía no encarnará ya en la palabra sino en la vida. La palabra poética no consagrará a la historia, sino que será historia, vida".[62] Esta tentativa ya había sido avanzada, como Paz mismo lo recuerda, por el romanticismo o, cabría señalar con mayor precisión, del *Frühromantik*— alemán (Hölderlin, Novalis y Schlegel),[63] por los poetas visio-

enciclopedia y la epopeya, de la creación mítica y de la patología, de la crónica y del ensayo histórico, de la investigación científica lo mismo que de la crítica y la utopía. La sociedad se ve a sí misma en sus creaciones literarias en prosa y, alternativamente, se diviniza y se examina, se canta, pero también se juzga y se condena, como lo muestra la tradición novelística francesa desde Laclos hasta Proust (véase Paz, 1956: 229). A lo largo del siglo XX, sin embargo, se advierte en la novelística un fenómeno que no cesa de llamar la atención de Paz y que, en su opinión, remite en último análisis a la crisis de la modernidad: se trata de la introducción de la poesía en la novela. Esta tendencia se observa, según Paz, en Joyce, en Proust y en Kafka lo mismo que en Faulkner y Jünger. Tendencias análogas pueden observarse, por otra parte, en el teatro de autores como Strindberg e Ibsen (véase Paz, 1956: 229). Ello le permite concluir a Paz que "... la lucha entre prosa y poesía, consagración y análisis, canto y crítica, latente desde el nacimiento de la sociedad moderna, se resuelve por el triunfo de la poesía" (Paz, 1956: 231). Este triunfo de la poesía marca, a su vez, la extinción de la sociedad moderna (Paz, 1956: 231). La introducción de la poesía en la novela puede ser referida así a las formas de experimentación, complejidad y reflexión en la narración que aparecen en los autores europeos anteriormente mencionados y que se encuentran también en la literatura mexicana de la época en que Paz escribe *El arco y la lira*. Pienso en obras como las de Juan Rulfo —*El llano en llamas* había aparecido en 1953 y *Pedro Páramo* lo hará en 1958 o en *La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes.

[62] Paz, 1956: 231.

[63] Se trata aquí de una serie de motivos que remiten a Herder y al *Frühromantik* alemán. En el caso de Hölderlin, Paz se refiere específicamente al *Hyperion* donde se presenta a la poesía como el punto de enlace entre el amor hacia Diotima y el amor a la libertad que permite el establecimiento de una comunidad de hombres libres y en donde la palabra poética se revele como "mediación entre lo sagrado y los hombres y así [como] verdadero fundamento de la comunidad. Poesía e historia, lenguaje y sociedad la poesía como punto de intersección entre el poder divino y la libertad humana; el poeta como guardián de la palabra que nos preserva del caos original: todas estas oposiciones anticipan los temas centrales de la poesía moderna" (Paz, 1974: 368).

Así, por ejemplo, en sus seis *Hymnen an die Nacht* (1800) escritos tanto en prosa rítmica como en verso, Novalis buscó enlazar esferas opuestas como el día y la noche, la luz y la oscuridad, la vida y la muerte, la erótica y la mística, al sujeto y al objeto, al individuo y la comunidad, a la mitología pagana y a los mitos del cristianismo. En esa potenciación cualitativa que enlazaría de nuevo

narios del romanticismo inglés (Blake, Shelley), por la poesía francesa en la línea que va de Baudelaire a Claudel y Valéry pasando por Verlaine, Rimbaud, Laforgue y Mallarmé, y, finalmente, por el surrealismo francés. En todos ellos se trata de propiciar la fusión de la poesía con la historia, la conversión de la sociedad "en comunidad poética y, más precisamente, en poema viviente"[64] donde el poeta sea la voz de una sociedad sin monarca (Shelley) y la poesía la religión natural de la humanidad (Novalis). En estas tentativas se expresa entonces no solamente una revitalización del *mythos* frente al *logos*, sino la intervención directa de aquel en la vida y su fusión con la historia.[65] En sus variantes extremas Paz advierte un

a los opuestos, la poesía tendría que asumir una función reunificadora frente a las escisiones y desgarramientos producidos en el mundo moderno. El "Romanticismo" alemán fue para Paz, en suma, "[...] la primera y más osada de las revoluciones poéticas, la primera que explora los dominios subterráneos del sueño, el pensamiento inconsciente y el erotismo; la primera, asimismo, que hace de la nostalgia del pasado una estética y una política" (Paz, 1974: 368).

[64] Paz, 1956: 240.

[65] Aquí reaparecen, por supuesto, motivos que habían sido elaborados en el marco de las discusiones en torno a la "nueva Mitología" en Alemania desde Herder hasta el *Frühromantik* pasando por Schiller y Goethe (véase Frank, 1982 y 1988). En efecto, ya Herder se había preocupado por defender la legitimidad de la utilización de imágenes míticas en la literatura moderna (véase *Briefe über die Neuere deutsche Literatur*, 1767). En virtud de ello la "ficción" y la "imaginación estética" podrían afirmar su derecho frente a las pretensiones de la razón de la Ilustración. Para Herder, sin embargo, era claro que la antigua mitología se encontraba enraizada y podía ser comprendida solamente en el horizonte del mundo de la vida de la antigüedad griega. Sin embargo, aunque no era posible su imitación sí lo era su adaptación al presente en la forma de una "nueva Mitología" que actualizara el mito en las condiciones creadas por la modernidad —que, en su caso, conduciría a la exigencia de una renovación poética de la mitología bajo el espíritu de los mitos nórdicos, según se anota en el ensayo Iduna aparecido en 1796 en la revista *Horen* editada por Schiller. Posteriormente, en su *Rede über die Mythologie* (1800), Friedrich Schlegel asignaría a los poetas la tarea de potenciar y desplegar esa "nueva Mitología" en el plano de la sociedad y la historia. En estas reflexiones especialmente la poesía avanzaría hasta convertirse en "la primera y más suprema entre todas las artes y las ciencias", pues en ella podría representarse en imágenes accesibles en forma inmediata a la sensibilidad lo que la filosofía y la ciencia podían hacer solamente a través de conceptos abstractos. Una propuesta de esta clase reaparecerá, ya en el siglo xx, tanto en la poética de Charles Baudelaire, Stéphane

esfuerzo de reconciliación del poema y el acto en el horizonte de una suerte de alianza entre la *poesía* y la *revolución* en la manera en que esta se delineara ya en el romanticismo alemán o en el surrealismo francés. Este último en particular constituye para Paz la tentativa más radical "más lúcida y ambiciosa" por reunir a la poesía con la historia, por transformar la vida en poesía y operar así una revolución decisiva en los espíritus, las costumbres y la vida social, por hacer poética la vida y la sociedad, como lo había demandado ya Schlegel quien se proponía alcanzar la "fusión entre poesía y vida".[66] La revolución en el plano del arte y la revolución en el nivel de la política se enlazan así en forma indisoluble por lo menos desde el romanticismo alemán e inglés.[67] El modelo para la segunda es ofrecido por la Revolución francesa que se interpreta inicialmente a la luz de la posibilidad de una revolución de mayor calado que debía alcanzar al hombre en todos sus planos: político, económico,

Mallarmé y Paul Valéry en Francia, como en la reflexión y quehacer literario y filosófico de Friedrich Nietzsche, Hugo von Hofmannsthal y Stefan George en Alemania. Acerca de la vertiente francesa puede consultarse: Bénichou, 1995; sobre la segunda: Breuer, 1995 y Raulff, 2009.

[66] Véase Paz, 1956: 244 y Paz, 1974: 385.

[67] Es en este sentido que Paz atribuye una especial significación tanto al romanticismo alemán como al inglés:

> La preeminencia del romanticismo alemán e inglés no proviene sólo de su anterioridad cronológica sino, tanto como de su gran originalidad poética, de su penetración crítica. En ambas lenguas la creación poética se alía a la reflexión sobre la poesía con una intensidad y novedad que no tienen paralelo en otras literaturas europeas. Los textos críticos de los románticos ingleses y alemanes fueron verdaderos manifiestos revolucionarios e inauguraron una tradición que se prolonga hasta nuestros días. La conjunción entre la teoría y la práctica, la poesía y la poética, fue una manifestación más de la aspiración romántica hacia la fusión de los extremos: el arte y la vida, la antigüedad sin fechas y la historia contemporánea, la imaginación y la ironía" (Paz, 1974: 386).

Fue el protestantismo el que imprimió este carácter al romanticismo en Inglaterra y Alemania al hacer posible —en oposición a la ritualización católico-romana propia al mundo latino— la interiorización de la experiencia religiosa y preparar así la interiorización de la experiencia poética. Ello prepararía el surgimiento del yo del poeta como realidad suprema (véase Paz, 1974: 387).

moral y estético, según se lee ya en *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* cuya autoría se atribuye por igual a Hegel, Schelling y Hölderlin:

> *Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind. Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. Man kann in nichts geistreich sein, selbst über Geschichte kann man nicht geistreich raisonnieren — ohne ästhetischen Sinn [...] Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war — Lehrerin der Menschheit.*[68]

Esa misma pretensión por enlazar la revolución estético-poética con una revolución tanto política, como, sobre todo, humana, reaparece en Samuel Taylor Coleridge y su idea de una Pantisocracia en la forma de una sociedad comunista, libre e igualitaria en la que se reuniera la inocencia de la edad patriarcal con el avanza logrado por las sociedades modernas. En la poesía moderna se expresa así tanto el legado como, al mismo tiempo, la crítica de la modernidad:

> Crítica de la crítica y sus construcciones, la poesía moderna, desde los prerrománticos, busca fundarse en un principio anterior a la modernidad y antagónico a ella. Ese principio, impermeable al

[68] [Al final la idea que todo lo unifica, la idea de la belleza, tomada la palabra en el más alto sentido platónico. Estoy convencido de que el acto supremo de la razón, el cual, abarcando todas las ideas, es un acto estético y que la verdad y lo bueno están hermanados solamente en la belleza. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos de letra. La filosofía el espíritu es una filosofía estética [...] la poesía obtiene mediante ello una dignidad más alta, se convierte finalmente otra vez en lo que ella era al inicio —maestra de la humanidad] (Hegel, 1796-1797: 234-237).

> cambio y a la sucesión, es el comienzo del comienzo de Rousseau, pero también es el Adán de William Blake, el sueño de Jean-Paul, la analogía de Novalis, la infancia de Wordsworth, la imaginación de Coledridge. Cualquiera que sea su nombre ese principio es la negación de la modernidad. La poesía moderna afirma que es la voz de un principio anterior a la historia, la revelación de una palabra original de fundación. La poesía es el lenguaje original de la sociedad —pasión y sensibilidad— y por eso mismo es el verdadero lenguaje de todas las revelaciones y revoluciones. Ese principio es social, revolucionario: regreso al pacto del comienzo, antes de la desigualdad; ese principio es individual y atañe a cada hombre y a cada mujer: reconquista de la inocencia original. Doble oposición, a la modernidad y al cristianismo, que es una confirmación tanto del tiempo histórico de la modernidad (revolución) como del tiempo mítico del cristianismo (inocencia original). En un extremo, el tema de la instauración de otra sociedad es un tema revolucionario que inserta el tiempo del principio en el futuro; en el otro extremo, el tema de la instauración de la inocencia original es un tema religioso que inserta al futuro cristiano en un pasado anterior a la Caída. La historia de la poesía moderna es la historia de las oscilaciones entre estos dos extremos: la tentación revolucionaria y la tentación religiosa.[69]

Es en el contexto de esta tentación *revolucionaria* que conduce a la poesía moderna en dirección de la *política*, la *sociedad* y la *historia* que puede explicarse el fervor inicial tanto de Hegel, Schelling, Hölderlin, Novalis y Schlegel como de William Wordsworth por la Revolución francesa, interpretada acaso como el inicio de una revolución total de la humanidad que colocara de nuevo al arte y a la poesía en su papel de conductores de la sociedad.[70] Una tentativa análoga vuelve a aparecer en el siglo XX ahora con el surrealismo. En efecto, el surrealismo pretendía entre otras cosas convertir a la poe-

[69] Paz, 1974: 362.
[70] *Ibid.*: 369 y ss.

sía en bien común y, de esa forma, disolver las fronteras entre poesía y vida, pues "... ahí donde la poesía está al alcance de todos, son superfluos los poemas y los cuadros. Todos los podemos hacer. Y más: todos podemos ser poemas. Vivir en poesía es ser poemas, ser imágenes. La socialización de la inspiración conduce a la desaparición de las obras poéticas, disueltas en la vida".[71] Se trata, pues, no tanto de la creación de poemas como de la transformación de los hombres y de la sociedad en su conjunto en poemas vivientes.[72] Después de la segunda Guerra Mundial se advirtió, sin embargo, según Paz, el fracaso de la tentativa surrealista: "La poesía no ha encarnado en la historia, la experiencia poética es un estado de excepción y el único camino que le queda al poeta es el antiguo de la creación de poemas, cuadros y novelas".[73]

c. El fracaso de la reconciliación entre razón e historia: poesía, política, revolución... poesía

Este fracaso puede ser comprendido cabalmente sólo si se considera a la revolución poética del surrealismo en su relación con la que sería el correspondiente de la Revolución francesa ya en el siglo xx: la Revolución soviética. Una y otra —y esta parece ser una experiencia común tanto a las vertientes del arte del siglo xix como a las de la vanguardia ya del xx que interesan a Paz— han conducido al Terror y a regímenes autoritarios que han aplastado con sangre las expectativas libertarias que habían logrado inicialmente convocar:

> Ver el conflicto entre los primeros románticos y la Revolución francesa como un episodio de la lucha entre autoritarismo y libertad no es del todo falso, pero tampoco es enteramente cierto. No, la explicación es otra. En circunstancias históricas distintas, el fenó-

[71] Paz, 1956: 246.
[72] *Idem*.
[73] *Ibid*.: 250.

> meno se manifiesta una y otra vez, primero a lo largo del siglo XIX y después, con mayor intensidad, en lo que va del que corre. Apenas si vale la pena recordar los casos de Esenin, Madelstam, Pasternak y tantos otros poetas, artistas y escritores rusos; las polémicas de los surrealistas con la Tercera Internacional; la amargura de César Vallejo, dividido entre su fidelidad a la poesía y su fidelidad al Partido Comunista, las querellas en torno al "realismo socialista" y todo lo que ha seguido después. La poesía moderna ha sido y es una pasión revolucionaria, pero esa pasión ha sido desdichada. Afinidad y ruptura: no han sido los filósofos, sino los revolucionarios, los que han expulsado a los poetas de su república. La razón de su ruptura ha sido la misma que la de la afinidad: revolución y poesía son tentativas por destruir este tiempo de ahora, el tiempo de la historia que es el de la historia de la desigualdad, para instaurar *otro tiempo*. Pero el tiempo de la poesía no es el de la revolución, el tiempo fechado de la razón crítica, el futuro de las utopías: es el tiempo de antes del tiempo, el de la "vida anterior" que reaparece en la morada del niño, el tiempo sin fechas.[74]

El romanticismo se enlaza así con las vanguardias artísticas del siglo XX. Uno y otras se hallan animados por una tentativa en contra de la razón sus construcciones, ordenamientos y valores; en uno y en otras otra se reivindica al cuerpo ya sus pasiones y visiones —sea en la forma del sueño o del erotismo—; uno y otras se encuentran envueltos con la política y la historia que los fascina y, al mismo tiempo, los desgarra: en el caso del romanticismo ello se expresa en su relación con la Revolución francesa, el terror jacobino y el Imperio de Napoleón; en el caso de las vanguardias, ello puede ser observado en su actitud ante la Revolución soviética y el terror estalinista.[75]

Es en el horizonte de este desencuentro entre la revolución poética y la revolución política que Paz comprende el fracaso del

[74] Paz, 1974: 370-371.
[75] *Ibid.*: 423 y ss.

marxismo,[76] la última tentativa por reconciliar a la razón y a la historia. La pérdida de la imagen del mundo, el despliegue de la técnica, la crisis de los significados, la uniformización del espacio, del tiempo y de los individuos, la aceleración del tiempo, por su parte, parecen haber anulado totalmente aquella experiencia básica de la otredad que era característico, como ya se ha señalado, de la

[76] No es posible, por razones de espacio, entrar en el marco de este trabajo en la complicada —y, para su pensamiento, central— relación de Paz con el marxismo. Baste señalar el profundo impacto que ejerció sobre su pensamiento el debate en torno a los campos de concentración en la ahora extinta Unión Soviética a raíz de las denuncias hechas por David Rousset —autor de *L'Univers concentrationnaire* (1946) donde trataba su propia experiencia como prisionero en el campo de concentración de Buchenwald— sobre la existencia de campos de concentración soviéticos. Paz escribió una nota sobre Rousset en el número 197 de la revista argentina *Sur* aparecida en marzo de 1951 que fue recogida posteriormente en *El Ogro filantrópico* (1979) y en el volumen 9 de sus *Obras completas* (véase Paz, 1951b: 167-170). Cuatro décadas más tarde, en Itinerario (1993), Paz se referirá al efecto que tuvo la denuncia de Rousset en la intelectualidad francesa de izquierda, especialmente en la revista *Temps Modernes* fundada por Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir en octubre de 1945 y publicada bajo los auspicios de la prestigiosa editora Gallimard. Especialmente Sartre y Merleau-Ponty acusaron a Rousset de haber caído en la trampa del antisovietismo mientras que *Les Lettres Françaises*, la revista literaria próxima al Partido Comunista Francés y en la que colaboraba Louis Aragon, procedió incluso judicialmente —aunque sin éxito— en contra de Rousset. La polémica iniciada por el affaire Rousset, recuerda Paz, tuvo un efecto también en el mundo intelectual iberoamericano: el silencio y la complicidad con el estalinismo defendido por poetas de la talla de Pablo Neruda.

Años más tarde, al inicio de la década de los setentas, el encarcelamiento en Cuba y posterior retractación del poeta Heberto Padilla produjeron un cisma de grandes repercusiones —esta vez dentro de la intelectualidad latinoamericana y de su relación con la Revolución cubana. Paz publicó un pequeño texto a propósito del "caso Padilla" que apareció inicialmente en la revista *Siempre!* en junio de 1971 y fue recogido posteriormente también en *El Ogro filantrópico* y en el volumen 9 de sus *Obras completas* (véase Paz, 1971: 171-172). Ahí señala lo siguiente:

> Todo esto [Paz se refiere al caso Padilla en su conjunto y al modo en que fue obligado a retractarse públicamente de sus críticas a Cuba, GL] sería únicamente grotesco si no fuese un síntoma más de que en Cuba ya está en marcha el fatal proceso que convierte al partido revolucionario en casta burocrática y al dirigente en césar. Un proceso universal y que nos hace ver

religión y del mito al igual que de la poesía. Esta experiencia de crisis alcanza también, por supuesto, al propio arte y a la poesía modernos. "[Vi]vimos el fin de la idea de arte moderno", anota Paz

> con otros ojos la historia del siglo XX. Nuestro tiempo es el de la peste autoritaria: si Marx hizo la crítica del capitalismo, a nosotros nos falta hacer la del Estado y las grandes burocracias contemporáneas, lo mismo las del este que las del Oeste. Una crítica que los latinoamericanos deberíamos completar con otra de orden histórico y político: la crítica del gobierno de excepción por el hombre excepcional, es decir la crítica del caudillo, esa herencia hispanoárabe (Paz, 1971; 172).

Es en el espectro histórico y político abierto por estas dos experiencias centrales —la de Rousset en Europa y la de Padilla en Latinoamérica— que se gestaron la ruptura y crítica de Paz no sólo con relación al estalinismo, sino al marxismo en general al igual que su progresiva aproximación a un liberalismo cada vez más radical (al respecto, véase lo señalado en la siguiente nota a pie de este trabajo así como, en general, la segunda de las reflexiones que realizo en las "Consideraciones finales" de este ensayo). Por desgracia, Paz fue incapaz de establecer dentro de su crítica las diferenciaciones necesarias en el interior de la propia tradición marxista al identificar sin más al marxismo con el leninismo y el estalinismo y dejar con ello de lado no sólo las propuestas marxistas que se desarrollaron críticamente con respecto al leninismo, al estalinismo y al decurso del socialismo en la Unión Soviética (pienso en este sentido en una tradición poliforme que abarcaría lo mismo a Rosa Luxemburg que a la llamada Escuela de Frankfurt y a las propuestas de grupos como Socialisme ou Barbarie), sino incluso la propia estratificación en el interior de la propia reflexión de Marx (me he referido a este punto en: Leyva, 2013). En el caso específico de México, Paz fue incapaz de ver cómo reflexiones como las de José Revueltas, Adolfo Sánchez Vázquez, Enrique González Rojo, Guillermo Rousset Banda, Adolfo Gilly o Bolívar Echeverría —entre otros— o incluso de pensadores dentro del antiguo Partido Comunista Mexicano y posterior Partido Socialista Unificado de México (pienso, por ejemplo, en Carlos Pereyra, Enrique Semo o Roger Bartra) se proponían repensar elementos centrales de la reflexión de Marx buscando enlazarla con el legado de la tradición democrática moderna y, por ello, con una crítica al "socialismo realmente existente" (véase, por ejemplo, el artículo de Carlos Monsiváis, "Octavio Paz y la izquierda" publicado en *Letras Libres* en abril de 1999, disponible en: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/octavio-paz-y-la-izquierda>, consultado el 30 de octubre del 2013. También: González Rojo, 1989). Su crítica al marxismo condujo a Paz, comprensiblemente, a referirse a Fidel Castro siempre como al "dictador Castro". Menos explicables, sin embargo, serían sus referencias a Augusto Pinochet como "el General Pinochet" (véase, por ejemplo, Paz, 1990b: 471). Vuelvo a la posición de Paz con respecto a Marx en la siguiente nota a pie de página.

ya en *Los hijos del Limo*.[77] Esta crisis es en realidad una crisis de la modernidad, de la concepción de la historia como un proceso lineal caracterizado por el progreso, la esperanza ante el futuro que se comprendía como el horizonte del despliegue de la libertad, el desarrollo de la ciencia y la dominación creciente de la naturaleza, ideas que, de acuerdo a Paz, aparecen tanto en las diversas formas de positivismo como en el pensamiento de Marx, especialmente en su comprensión de la historia, en su análisis del capitalismo y en su esperanza en la revolución proletaria.[78]

El fracaso final de esta tentativa por enlazar a la poesía con la sociedad y la historia, por superar la oposición entre el arte y la

[77] Paz, 1974: 463.

[78] Véase Paz, 1974: 463 y ss. En este punto, la comprensión que Paz ofrece no tanto de Marx como del socialismo es, al menos en *Los hijos del Limo*, un poco más diferenciada: "... no se trata de renunciar al socialismo como libre elección ética y política, sino a la idea del socialismo como un producto necesario del proceso histórico" (Paz, 1974: 465). Es aquí que Paz parece detectar un primer problema en el pensamiento de Marx cuya concepción de la historia se localiza en una vertiente de corte más bien positivista imbuida además de un sesgo darwinista. Vinculado a este, un segundo problema tiene que ver con una suerte de falsación histórica de los pronósticos y convicciones expresadas por el propio Marx en torno al carácter y sentido de la revolución proletaria que, como se mostró a lo largo del siglo xx, ni tuvieron lugar en los países capitalistas económicamente más desarrollados —esto es, en los de Europa central o en los Estados Unidos— ni tampoco condujeron a una radicalización de la democracia "formal" del "Estado burgués". Más bien, anota Paz, la "ideología marxista" fue el soporte de la resurrección nacional y de la modernización industrial de Rusia y China, así como de otros países atrasados de la periferia de Europa, así como de Asia y de Cuba en América Latina y terminó por convertirse en fuente de legitimación de dictaduras burocráticas de nuevo cuño. Finalmente, en tercer lugar, los grandes ejes de conflictos y luchas políticas y sociales —escribe Paz ya a mediados de los setenta— parecen haberse desplazado desde el ámbito de la producción y de la contradicción capital/trabajo hacia el plano de la cultura, y en este punto Paz sigue el análisis de la llamada "sociedad postindustrial" avanzado por Daniel Bell en su obra de 1973 (véase Bell, 1973). Es en este sentido que Paz comprende los movimientos estudiantiles, contraculturales y feministas, así como los de las minorías étnicas (básicamente piensa en los movimientos de los chicanos y afroamericanos en los Estados Unidos) y sexuales de los años sesenta (véase Paz, 1974: 464 y ss.). Llama la atención en este sentido la penetrante mirada de quien escribe lo siguiente a principios de los años setenta:

vida, será expresado en la "metaironía" (Paz) de Marcel Duchamp o de James Joyce. En el caso del primero —y aquí Paz se refiere particularmente a la última obra de Duchamp, un ensamblaje realizado entre 1946 y 1966 titulado *Étant donnés: 1°. La Chute d'eau; 2°. Le Gaz d'éclairage* que se encuentra en el Museo de Filadelfia— la pintura lleva a una crítica doble: tanto a la del objeto representado como a la del ojo que lo mira;[79] en el caso del segundo, la literatura despliega una crítica del lenguaje que conduce a este a la crítica del orden de las cosas representadas por él, a su exaltación y, al mismo tiempo, a su anulación y, de ese modo, a los confines del silencio en modo similar al de Rimbaud después de *Une saison en enfer*. En uno y otro caso las cosas se liberan de sus connotaciones temporales y los signos de sus significados para poner en marcha un juego de relaciones móviles en donde cada signo remite en sus relaciones y, a la vez, en su diferencia de otros.[80] En ambos casos, afirma Paz, "... la crí-

> En el caso de las rebeliones de las minorías étnicas y culturales, las reivindicaciones de orden económico no son las únicas ni, muchas veces, las centrales. Negros y chicanos pelean por el reconocimiento de su identidad. Otro tanto ocurre con los movimientos de liberación de las mujeres y con los de las minorías sexuales: no se trata de la edificación de la ciudad futura sino de la emergencia, dentro de la sociedad contemporánea, de grupos que buscan su identidad o que pelean por su reconocimiento.
>
> [...] La disolución de las clases [por la que luchaba el marxismo, GL] significaba la universalización de los hombres. Los movimientos contemporáneos tienden a lo contrario: son afirmaciones de la particularidad de cada grupo y aun de las idiosincrasias sexuales. El marxismo prometió un futuro en el que se disolverían todas las clases y particularidades en una sociedad universal; hoy somos testigos de una lucha por el reconocimiento ahora mismo de la realidad concreta y particular de cada uno (Paz, 1974: 467).

Es en este sentido que quizá podría explicarse el desplazamiento que Paz —inspirado en este punto por el surrealismo de Breton— realiza desde Marx hacia el Fourier de la *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (1818) y, de ese modo, hacia una armonía entre los seres humanos basada no tanto sobre el carácter férreo de leyes necesarias de la historia en dirección de una reconciliación universal entre los hombres, sino más bien sobre la atracción apasionada expresada en el deseo (véase Paz, 1974: 393-394).

[79] En torno a la mirada de Paz sobre Duchamp, véase por supuesto: Octavio Paz, *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp* (1976).

[80] Véase Paz, 1974: 429 y ss.

tica se vuelve creación, como quería Mallarmé, una creación que consiste en el *renversement* de la modernidad con sus propias armas: la crítica, la ironía".[81] Se delinea así la respuesta del propio Mallarmé:

> ... el instante del poema es la intersección entre lo absoluto y lo relativo. Respuesta instantánea y que sin cesar se deshace: la oposición reaparece continuamente, ya como negación de lo absoluto por la contingencia, ya como disolución de la contingencia en un absoluto que, a su turno, se dispersa. La no-solución que es una solución, por la misma lógica de la meta-ironía, no es una solución".[82]

Por otra parte, es el contexto de su tentación ya no revolucionaria sino más bien *religiosa* que la poesía moderna se afana por penetrar —como en *Le Christ aux Oliviers* [Cristo en el monte de los Olivos] (1854) de Nerval— el misterio de ese lugar —que acaso no sea sino un tiempo— de donde proviene quien *"donne l'âme aux enfants du limon* [da el alma a los hijos del limo]", de ese Dios ausente que se delinea tras el sacrificio de Cristo y que acaso, recuerda Paz, no sea sino una pluralidad de dioses ligados a un tiempo circular como lo viera ya Pessoa en *No Túmulo de Christian Rosenkreutz [En la tumba de Cristian Rosencreutz]*.[83] Sea en la forma de un "cristianismo sin Dios" o en la de un "paganismo cristiano", la tentación religiosa remite a la poesía moderna a una relación indisoluble con lo sagrado donde la muerte de Dios es el anverso de la experiencia de la radical contingencia y pluralidad, del tiempo de la sensibilidad y la imaginación, del tiempo original del mito opuesto al tiempo profano de la historia. La religiosidad de la poesía moderna no es así, en último análisis, sino una transgresión de toda religión.[84]

Podríamos decir entonces que, para Paz, la experiencia de la modernidad —y, con ella, la de la poesía— en el siglo XX puede ser caracterizada por una suerte de fracaso tanto del *mythos* como del

[81] Paz, 1974: 429-430.
[82] *Ibid.*: 431.
[83] *Ibid.*: 375.
[84] *Ibid.*: 376.

logos por incidir en la vida y actualizarse en la historia. Ello expresa a su vez una suerte de clausura y liquidación de la experiencia de la otredad y de lo sagrado. La poesía no parece disponer por ello de otra alternativa que volverse sobre sí misma —en la línea que especialmente en Francia se había delineado con Baudelaire, Mallarmé y Valéry— para poder restituir en ella y por ella la experiencia de lo sagrado, de la alteridad. Es en este sentido que Paz llamará la atención sobre el hecho de que todas las empresas del arte moderno se dirigen en último término a restablecer el diálogo con esa mitad perdida del hombre, con esa "otra orilla", con esa alteridad constitutiva, sea ello a través de la poesía popular, o del sueño y del delirio, o de la vuelta al mito y del descenso a la noche, o de la fascinación por lo extraño y exótico, por lo primitivo, por lo simplemente otro: "Fantasma en una ciudad de piedra y dinero, desposeído de su existencia concreta e histórica, el poeta se cruza de brazos y vislumbra que todos hemos sido arrancados de algo y lanzados al vacío: a la historia, al tiempo".[85]

La poesía en particular acogerá ahora al grito y al silencio, se fundirá nuevamente con la música y la danza, con el juego y con la fiesta. Ya no apuntará tanto a la destrucción del sentido sino, más bien, a su interminable búsqueda,[86] a la recuperación de la otredad, a la tentativa por reunir lo separado. "Poesía, momentánea reconciliación: ayer, hoy, mañana; aquí y allá; tú, yo, él, nosotros. Todo está presente: será presencia".[87]

La modernidad Iberoamericana

Los libros, ensayos, artículos y reflexiones de Paz sobre arte y literatura y, en general, sobre la sociedad, la política y aun la historia, parecen conducir así a una pregunta clave, la de la *modernidad*. Esta pregunta se plantea inicialmente como una interrogación en torno a la

[85] Paz, 1956: 244.
[86] *Ibid.*: 281-282.
[87] *Ibid.*: 284.

modernidad de la literatura hispanoamericana y se localiza en último análisis en una reflexión de amplio alcance sobre la presencia de la modernidad y su significación en el ámbito de Hispanoamérica, problema al que ya nos habíamos referido al inicio de este trabajo:

> ¿Es moderna nuestra literatura? Esta pregunta", señala Paz, "no me deja desde que comencé a escribir. En el curso de los años he intentado responderla: cada una de mis respuestas terminaba invariablemente por convertirse en otra interrogación. ¿Qué es la modernidad, cómo definirla, en qué consiste? ¿Cuáles son sus límites en el espacio, dónde está su centro de irradiación y hasta dónde llega su influencia? ¿Y sus límites cronológicos?[88]

El análisis de Paz a este respecto no es quizá tan ambicioso, completo y sistemático como el ofrecido por pensadores como Max Weber, Martin Heidegger o Theodor W. Adorno.[89] Sin embargo, no por ello deja de esclarecer una serie de fenómenos, procesos y acontecimientos fundadores que han caracterizado a la historia de Occidente en general y a la de Iberoamérica en particular en los últimos siglos. Así, en sus grandes obras posteriores a *El laberinto de la soledad* y *El arco y la lira* como *Los hijos del Limo* (1974) o *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982), Paz parece considerar y analizar la modernidad especialmente a partir de una serie de rasgos que pertenecen ante todo a las esferas política, jurídica y, sobre todo, cultural o, más precisamente, estética: el primero de ellos es el surgimiento de un Estado centralizado en el que se debilitan las autonomías locales y las jurisdicciones especiales de diversos grupos particulares —es decir, la desaparición de los particularismos medievales y el surgimiento de un Estado-nación con una burocracia también nacional—; el segundo, es el de la igualdad de los hombres ante la ley.[90] Un tercer rasgo parece estar dado por una cierta experiencia y comprensión del tiempo que concibe a este como un

[88] Paz, 1991a: 19.

[89] Me he referido a este tema en Leyva, 2012.

[90] Véase Paz, 1982a: 40.

tiempo sucesivo e irreversible, concepción que surge a partir de la crítica a la idea de la eternidad cristiana.[91] Esta nueva comprensión del tiempo que, en opinión de Paz es propia de la modernidad occidental, supuso así una ruptura con la idea del tiempo circular propia del orden antiguo para inaugurar una concepción del tiempo sucesivo, lineal e irreversible que debía conducir a un orden social más justo y racional, a una nueva sociedad que podía ser alcanzada eventualmente a partir de una revolución. Ello implicaba una idea de progreso que privilegiaría ante todo una de las dimensiones temporales, a saber: la del futuro, la de un eje temporal de lo que aún-no-es ante el cual habría de sacrificarse el presente y movilizarse la energía proveniente del pasado.[92] Un cuarto rasgo de la modernidad parece ser para Paz el de una comprensión de la razón vinculada a al despliegue y dominio de las grandes unidades supraindividuales, totalizadoras y homogeneizantes: sea la sociedad, la clase o la nación al igual que el progreso o "el fin de la historia", todas ellas han sobrepuesto un manto ideal sobre la realidad real de los hombres concretos.[93] Finalmente, un quinto y último rasgo que destaca Paz como central de la modernidad occidental es el de la emergencia de la crítica. Como para Kant, la modernidad es para Paz, pues, la época de la crítica. Cabe subrayar a este respecto, sin embargo, que Paz no tiene en este punto como modelo tanto a la crítica filosófica o a la política tal y como esta se practica en Francia o en Alemania —pienso, por ejemplo, a la que se encuentra a la base del proyecto de la *Aufkärung* y que aparece expresada en forma clara sea en la obra de *les philosophes* (de Destutt de Tracy y Rousseau a Diderot y Voltaire) en Francia o en la de filósofos como el ya mencionado Kant en Alemania— sino, por un lado, a una idea de crítica inspirada más bien por la tradición anglosajona, especialmente en la vertiente que remite a Hume y, por el otro, a la crítica literario-poética tal y como la practicara, por ejemplo, Baudelaire[94].

[91] Véase Paz, 1974: 352.
[92] *Ibid.*: 356 y ss. Vuelvo a este problema al final de este Excurso.
[93] *Ibid.*: 356.
[94] *Ibid.*: 358.

En efecto, por lo que se refiere a la primera de estas vertientes, Paz remite en ocasiones —pienso especialmente en *Los hijos del Limo* (1974)— a un autor cuyo influjo sobre la obra crítica del poeta mexicano quizá no haya sido estudiado hasta ahora suficientemente, a saber: David Hume. En efecto, en los "Apéndices" a *Los hijos del Limo*, Paz se refiere en forma elogiosa al modo en que, en sus *Dialogues Concerning Natural Religion* (publicados póstumamente en 1779), Hume criticaba a la filosofía por haber colocado sobre los altares vacíos del cristianismo a otras divinidades no menos quiméricas que aparecían incluso en las filosofías que se comprendían a sí mismas como materialistas o como radicalmente ateas. De esta forma se reintroducía —acompañada por un mito, una Iglesia e incluso hasta una Inquisición— la religión recién expulsada por una razón empeñada en encontrar un propósito o un designio detrás de la multiplicidad de las acciones y acontecimientos humanos: fuera el de la realización del bien, de la libertad o de la justicia:

> No es difícil", sostiene Paz, "deducir de la crítica de Hume esta consecuencia: el origen de la idea de la historia como progreso es religioso y la idea misma es pararreligiosa. Es el resultado de una doble y defectuosa inferencia: pensar que la naturaleza tiene un designio e identificar ese designio con la macha de la sociedad y de la historia. Todas las religiones y pseudoreligiones obedecen a este mismo razonamiento [...] Si la historia posee realmente un sentido, el transcurrir se vuelve providencial, aunque el nombre de esa providencia cambie con los cambios de la sociedad y la cultura: unas veces se llama Dios, otras evolución, otras dialéctica de la historia".[95]

La crítica moderna se dirigiría entonces en contra de las máscaras secularizadas con las que se empeña en reaparecer una y otra vez la religión en el mundo posterior a la muerte de Dios: las grandes ideologías políticas empeñadas en legitimarse sobre la base de una

[95] Véase Paz, 1974: 481.

concepción científica de la historia capaz de determinar la marcha de los acontecimientos en dirección a la realización de ideales futuros a través de un acontecimiento regenerador: la revolución:

> Desde fines del siglo XVIII y señaladamente desde la Revolución francesa, la filosofía política revolucionaria confisca uno a uno los conceptos, valores e imágenes que tradicionalmente pertenecían a las religiones. Este proceso de apropiación se agudiza en el siglo XX, el siglo de las religiones políticas como los siglos XVI y XVII lo fueron de las guerras de religión. Desde hace doscientos años hemos vivido, primero los europeos y después todos los hombres, en espera de un acontecimiento que posee para nosotros la gravedad y la fascinación terrible que tenía la Segunda Vuelta de Cristo para los primeros cristianos: la Revolución. Este acontecimiento, visto con esperanza por unos y con horror por otros, posee un significado doble según ya he dicho: es la instauración de una sociedad nueva y es la restauración de la sociedad original, antes de la propiedad privada, el estado, la escritura, la idea de Dios, la esclavitud y la opresión de las mujeres. Expresión de la razón crítica la Revolución se sitúa en el tiempo histórico: es el cambio del presente inicio por el futuro justo y libre. Ese cambio es un regreso: la vuelta al tiempo del principio, a la inocencia original. Así, la Revolución es una idea y una imagen, un concepto que participa de las propiedades del mito y un mito que se funda en la autoridad de la razón.[96]

La crítica en esta vertiente que remite a Hume se comprende entonces, parece decir Paz, como una actividad orientada a disolver ese entrelazamiento entre mito y razón que se encuentra a la base de las grandes ideologías políticas contemporáneas, de las concepciones "científicas" de la sociedad y la historia que les sirven de base y de la idea de la Revolución y de la concepción lineal del tiempo a ella asociado que proyecta hacia un futuro indefinido aunque

[96] Paz, 1974: 482-483.

necesario la realización de los grandes ideales de la propia modernidad: la libertad y la igualdad como una promesa insatisfecha de retorno al estado de inocencia originario.

Esta comprensión de la crítica vinculada al proceder de Hume se enlaza en Paz, como ya lo mencionábamos líneas arriba, con otra noción de crítica proveniente ahora del ámbito del arte y, más específicamente, de la poesía. En efecto, Paz subraya que la modernidad es la época de la crítica tal y como ello se advierte en la crítica del arte: crítica de la propia actividad artística que se delimita frente al resto de las esferas de la sociedad para constituirse como un ámbito autónomo; crítica del objeto y del propio sujeto del arte que se amplía a la religión y a la economía —que intenten someter al arte bajo su dictado— lo mismo que a la sociedad burguesa y sus valores, al lenguaje y a sus significados. Se trata de una actividad —Paz dirá incluso de una "pasión" por la crítica— que no vacila incluso en dirigirse una y otra vez y en forma inacabada sobre sí misma,[97] contra el lenguaje en el que ella misma se articula.[98]

* * *

La evolución hacia la modernidad tuvo lugar, de acuerdo a Paz, en dos vertientes: por un lado, la de aquellos países en los que la era moderna se inició con el triunfo del protestantismo —Paz piensa en este sentido en los Estados Unidos donde libertad y la democracia como conceptos políticos surgieron de una base inicialmente religiosa y su fundamento se puede encontrar en la Reforma— y, por otro lado, la de aquellos otros que adoptaron la modernidad

[97] Véase Paz, 1974: 358-359.

[98] Es así que, refiriéndose por ejemplo a su crítica al muralismo y a la llamada "poesía comprometida", Paz señala que "la forma que adopta [la crítica]no es la de la moral o la de la política, sino la de la exploración; no es una crítica en nombre de este o aquel principio ni es un juicio sobre la realidad: es una visión. La crítica del lenguaje es una operación activa que significa minar el lenguaje para descubrir lo que está escondido: los cimientos carcomidos de las instituciones, el subsuelo fangoso, los animales viscosos, el cemento y la sed, los corredores y los subterráneos interminables como prisiones..." (Paz, 1970: 294).

sin protestantismo —el ejemplo paradigmático de este segundo tipo es Francia—.[99] Especialmente en estos últimos la modernidad se expresó no solamente en forma de una crítica a la monarquía absoluta, a la corte y al *Ancien Régime*, sino también a la Iglesia católica —así, recuerda Paz, la Ilustración francesa fue, a pesar del nebuloso deísmo de algunos de sus exponentes, un movimiento esencialmente laico—.[100]

En la Nueva España y, en general, en Latinoamérica, sin embargo, ocurrió algo por entero distinto: aquí surgió un Estado centralizado y una burocracia que protegió más bien los intereses particulares y a ciertas jurisdicciones. Por lo que se refiere a la igualdad de todos ante la ley, en la Nueva España las comunidades indígenas estaban regidas por las leyes de Indias y había estatutos especiales para los diferentes grupos étnicos: negros mulatos, mestizos, criollos y españoles. Leyes particulares regían a las órdenes religiosas y a la Iglesia secular, otras a los encomenderos, los comerciantes, los mineros, etc.[101] Es por ello que en el libro sobre sor Juana Inés de la Cruz escrito años más tarde, Paz, al subrayar el carácter de las rupturas a lo largo de la historia de México, señala, como ya lo había hecho desde *El laberinto...*, que la conquista "fue la gran ruptura, la línea divisoria que parte en dos nuestra historia: de un lado, el de allá, el mundo precolombino; del otro lado, el de acá, el virreinato católico de la Nueva España y la República laica e independien-

[99] Paz, 1982a: 50. Como ejemplos del primer caso, Paz cita especialmente a Inglaterra y a Holanda. A la inversa de la democracia y el liberalismo franceses, los orígenes de la democracia inglesa y norteamericana fueron religiosos. Estas democracias y la democracia latina nacieron, según Paz, de actitudes opuestas ante la religión tradicional de Occidente: el cristianismo (Paz, 1982a: 51).

[100] En el caso de Francia, sin embargo, hubo un fenómeno religioso de corte antirromano y antijesuítico que, insiste Paz, desempeñó un papel similar al protestantismo de los países nórdicos: el jansenismo, que fue decisivo en la formación de la conciencia moral moderna en ese país.

[101] En este punto Paz sigue los análisis del historiador Richard M. Morse quien define a la Nueva España como una sociedad pluralista, regida por un sistema de jurisdicciones especiales para cada grupo, acentuadamente jerárquico y paternalista. Véase Richard M. Morse, "The Heritage of Latin America", en Louis Hartz (ed.). *The Founding of New Societies*, en Paz, 1982a: 40).

te de México".[102] En todas estas rupturas se advierte, sin embargo, una peculiar relación con la modernidad que permanece constante. En efecto, señala Paz, la Nueva España "... fue una realidad histórica que nació y vivió en contra de la corriente general de Occidente, es decir en oposición a la modernidad naciente; la segunda, la República de México, fue y es una apresurada e irreflexiva adaptación de esa misma modernidad. Una imitación, diré de paso, que ha deformado a nuestra tradición sin convertirnos, por lo demás, en una nación realmente moderna".[103] Aún más, dirá Paz la Nueva fue una sociedad "orientada no a alcanzar la modernidad sino a combatirla" tal y como se patentiza en los ejemplos de Sigüenza y Góngora y de sor Juana.[104] Paz asigna en este sentido una gran relevancia al surgimiento de esta conciencia de interioridad moderna. En efecto, la modernidad, anota él, "... fue una conciencia, una interioridad, antes de ser una política y una acción. En cambio, el racionalismo hispanoamericano no fue un examen de conciencia sino una ideología adquirida; por eso mismo nuestro anticlericalismo fue declamatorio".[105] Es ello lo que parece explicar para él el drama de Sigüenza y Góngora y la tragedia de sor Juana Inés de la Cruz. El primero realiza una recepción incompleta y dispersa de la filosofía y la ciencia modernas (Descartes y Gassendi, Galileo y Kepler). La segunda, "... [la] primer[a] gran poeta american[a]" —como lo subrayara expresamente ya desde *Los hijos del Limo*—[106] ofrece en *El sueño* (1692) "nuestro primer texto cosmopolita" en el que se funden diversas lenguas desde el latín hasta el náhuatl, pasando por el portugués y el castellano para ofrecer, como siglos más tarde lo hará nuevamente Borges, un americanismo que es, a la vez, un cosmopolitismo.[107] Uno y otra "estaban aislados y vivían en un mundo cerrado al porvenir".[108] Su vivacidad intelectual contrasta-

[102] Paz, 1982a: 32.
[103] *Idem.*
[104] *Ibid.*: 310.
[105] *Ibid.*: 51.
[106] Paz, 1974: 456.
[107] *Idem.*
[108] Paz, 1982a: 308.

ba con el mundo anquilosado de la Nueva España que los encerró en el español y el latín cuando este último dejaba de ser una lengua universal, los dejó incomunicados con la literatura francesa e inglesa y al margen del movimiento científico y filosófico de su tiempo (Leibniz, Spinoza o Newton). En ellos se expresa el inmenso fracaso de la Contrarreforma en la esfera de las ideas. Surgida en el marco de una respuesta al protestantismo y como una tentativa de renovación moral e intelectual de la Iglesia católica, la Contrarreforma indudablemente ofreció frutos en el ámbito de la poesía, la pintura, la música, la escultura y la arquitectura lo mismo que en ciertos estudios de los jesuitas en el ámbito de los estudios humanísticos y las ciencias. Sin embargo, ese movimiento, anota Paz lacónicamente, estaba destinado a la petrificación.

Los principios que fundaron a las colonias hispanoamericanas fueron así más bien los de la Contrarreforma, la monarquía absoluta, el neotomismo y, a mediados del siglo XVIII, el llamado "despotismo ilustrado" de Carlos III. Paz expresa este problema en forma drástica cuando señala que en el mundo iberoamericano no tuvimos un siglo XVIII: Feijoo o Jovellanos no pueden ser comparados con Hume o Locke, ni con Diderot, Rousseau ni tampoco con Kant. No tuvimos Ilustración ni revolución burguesa. Ni crítica ni guillotina ni tampoco esa reacción pasional en contra de la crítica como la que aparece en el romanticismo.[109] Las ideas republicanas y democráticas de los grupos que dirigieron la lucha por la Independencia no correspondían a la realidad histórica de América Latina. En esta región no existía ni una burguesía ni una intelectualidad que hubiera realizado la crítica de la monarquía absoluta y de la Iglesia —y por ello las élites que encabezaron la lucha por la independencia no podían implantar el ideario democrático y liberal porque no existía un vínculo orgánico entre este, las élites políticas y la realidad histórica del momento.[110] El ideario al que acudieron fue el ofrecido por la Ilustración francesa y la independencia nor-

[109] Véase Paz, 1975a: 62.
[110] Véase Paz, 1982a: 36.

teamericana dejando de lado la tradición hispánica de luchas por la autonomía y la independencia: los comuneros, Cataluña, Aragón, los vascos "una tradición enterrada y, aunque todavía viva, mal conocida; una tradición, además que era el embrión apenas de un verdadero pensamiento político".[111] En lugar de repensar y reelaborar esa tradición, de actualizarla y aplicarla a las nuevas circunstancias, se dio un proceso de apropiación mecánica de la filosofía política de los franceses, de los ingleses y de los norteamericanos, y se buscó implantarlo en Latinoamérica:

> Las ideas de la modernidad —a diferencia del cristianismo en el siglo XVI— no han logrado aún arraigar y florecer en nuestras tierras [...] nuestra historia, desde el punto de vista de la historia moderna de Occidente, ha sido excéntrica. No hemos tenido ni edad crítica ni revolución burguesa ni democracia política: ni Kant ni Robespierre, ni Hume ni Jefferson.[112]

Los movimientos de independencia en Hispanoamérica no fueron por ello solamente de separación sino también de *negación* de España, del régimen monárquico español, absolutista y católico, por otro republicano, democrático y liberal.[113] Así, desde finales del siglo XVIII, señala Paz, los países latinoamericanos han estado inmersos en procesos y conflictos políticos de diverso alcance orientados bajo el signo de una reforma social, política y cultural que podría resumirse en una sola palabra, a saber: "modernización".[114] En virtud de este proceso, Latinoamérica se insertó en el mundo europeo occidental como uno de sus "extremo[s] americano[s]" —el otro se encuentra constituido por Canadá y los Estados Unidos—. Tres diferencias significativas distinguen, sin embargo, a Latinoamérica del mundo de Europa occidental, de acuerdo a Paz: en primer lugar, la presencia de un componente étnico y cultural

[111] *Idem.*
[112] Paz, 1982a: 37.
[113] Paz, 1975a: 63.
[114] Véase Paz, 1983: 73.

no europeo expresado tanto en las culturas indígenas como en las africanas que fueron violentamente incorporadas en las sociedades latinoamericanas; en segundo lugar, la prolongada presencia de la cultura islámica en España y Portugal, los países que llevaron a cabo la colonización del mundo latinoamericano, y el modo en que en esos países se enlazaron en forma prácticamente indisoluble, la religión, por un lado, con la política, la sociedad y la cultura, por el otro. Finalmente, en tercer lugar, la que es para Paz la diferencia decisiva, el cierre sobre sí mismos y frente a la modernidad occidental que caracterizó a España y Portugal después de la conquista de los territorios ultramarinos. Bastiones más bien de la Contrarreforma, España y Portugal se convirtieron más bien en una supervivencia medieval dentro de una Europa que se modernizaba:

> El siglo XVII es el gran siglo español: Quevedo y Góngora, Lope de Vega y Calderón, Velázquez y Zurbarán, la arquitectura y la neoescolástica. Sin embargo, sería inútil buscar entre esos grandes nombres al de un Descartes, un Hobbes, un Spinoza o un Leibniz. Tampoco al de un Galileo o un Newton. La teología cerró las puertas de España al pensamiento moderno y el Siglo de Oro de su literatura y de sus artes fue también el de su decadencia intelectual y su ruina política.[115]

Esta situación se proyectó irremediablemente en las colonias ultramarinas. Las inglesas en Estados Unidos nacieron con la Reforma y la Ilustración, es decir, con el mundo moderno; las ibéricas, con la Contrarreforma y la neoescolástica: "No tuvimos", afirma Paz lacónicamente, "ni revolución intelectual ni revolución democrática de la burguesía. El fundamento filosófico de la monarquía católica y absoluta fue el pensamiento de Suárez y sus discípulos de la Compañía de Jesús".[116] Posteriormente, desde la segunda mitad del siglo XVIII comenzó a penetrar el ideario de la Ilustración en los

[115] Paz, 1983: 76.
[116] *Idem*.

territorios ultramarinos bajo la búsqueda de una independencia que se proponía en realidad una modernización que, en ese caso, significaba europeización. Los modelos eran ofrecidos por dos acontecimientos fundacionales del mundo occidental moderno: por un lado la Revolución de independencia de los Estados Unidos; por el otro, la Revolución francesa. La primera produjo a una sociedad completamente moderna; la segunda, a pesar de los cambios producidos, reafirmó la tradición centralista precedente. Las revoluciones de independencia en el mundo iberoamericano, en cambio, fueron incapaces de impulsar la modernización política, social y económica que originalmente las impulsara.[117] Una explicación de ello residía para Paz en el hecho de que en el mundo iberoamericano se habían adoptado mecánicamente ideas y programas ajenos a la realidad histórica de este continente: no había una tradición intelectual como al que en Francia y Norteamérica penetrara en las élites para impulsar determinados cambios políticos, sociales y culturales; tampoco existían las clases sociales que pudieran ser las portadoras efectivas de la ideología liberal y las ideas terminaron por convertirse en "máscaras... que interceptan y desfiguran la percepción de la realidad".[118]

La crisis del Estado español, los procesos de Independencia en las antiguas colonias produjeron un proceso de disgregación en la América hispanohablante en donde se multiplicaron nuevas naciones según los límites establecidos verticalmente por los ejércitos y caudillos que en cada caso resultaron victoriosos de estas guerras. La atomización hispánica tuvo así un contrapunto en la solidez luso-brasileña. No obstante, ni en uno ni otro caso pudo impulsar-

[117] *Ibid.*: 78.

[118] Paz, 1983: 79. El caso de México plantea para Paz, sin embargo, algunas peculiaridades, pues, según él, el ideario de los primeros jefes insurgentes mexicanos parece haber sido más bien de proveniencia neotomista —Paz menciona a este respecto la idea según la cual la soberanía reside en el pueblo. Es en este sentido que se refiere a la figura de fray Servando Teresa de Mier cuyas ideas para la justificación de la Independencia de México poco tenían que ver con la Revolución francesa o con la norteamericana, sino que se localizaban más bien en el pensamiento neotomista (véase Paz, 1982a: 37 y Paz, 1991b: 140).

se un proceso de modernización como el que experimentaron los Estados Unidos. La sociedad civil vivió siempre a la sombra del Estado en el marco de un sistema patrimonialista en el interior del cual surgieron las que posteriormente serían las oligarquías económica, social y políticamente dominantes:[119]

> Ni España ni sus colonias experimentaron ese cambio fundamental que transformó al resto de Europa en el siglo XVIII. En realidad, no tuvimos siglo XVIII: Ni Kant ni Hume ni Rousseau ni Voltaire. Tampoco vivimos, salvo superficialmente, los cambios en el gusto, los sentimientos, la sexualidad y, en una palabra, la cultura de esa gran época. Lo que tuvimos fue la superposición de una ideología universal, la de la modernidad, impuesta sobre la cultura tradicional.[120]

De este modo, afirma Paz, a lo largo del siglo XIX se mostró que, en lugar de la democracia, apareció el caudillismo y, en lugar del liberalismo, el autoritarismo: "Nuestra modernidad ha sido y es una mascarada. En la segunda mitad del siglo XIX la 'inteligencia' hispanoamericana cambió el antifaz liberal por la careta positivista y en la segunda mitad del XX por la marxista-leninista".[121] En ello no se trata tanto de que los pueblos hispanoamericanos hayan fracasado. Lo que ha pasado más bien, de acuerdo a Paz, es que las ideas filosóficas y políticas constitutivas de la civilización moderna han fracasado entre nosotros. Iberoamérica no es, sin embargo, una excepción en este punto. El ideario de la Ilustración y la modernidad no penetró tampoco en Rusia ni en los pueblos eslavos.[122] Aún más, anota Paz en *Postdata*, solamente una porción de Occidente posee la doble y complementaria tradición de democracia política y pen-

[119] Véase Paz, 1983: 78-79.

[120] Paz, 1991b: 141.

[121] Paz, 1975a: 64.

[122] Paz, 1975a: 64-65. Es por ello, dirá Paz, que tanto en Rusia como en Iberoamérica conocemos la sátira, el humor, la ironía y la rebeldía heroica, pero no la crítica. Y es por ello que tampoco conocemos la tolerancia, fundamento de la civilización política, ni la verdadera democracia basada en el respeto a los disidentes y el derecho a las minorías (Paz, 1975a: 65).

samiento crítico, los dos elementos centrales de la modernidad según Paz —y ello no comprende a España, Portugal, América Latina, la mayoría de los Balcanes y de los países eslavos e incluso tampoco a países como Alemania e Italia.[123] Esta suerte de *excentricidad* de la cultura iberoamericana ha generado ciertamente obras excepcionales en la literatura. No obstante, su influjo en el campo del pensamiento y en los de la política, la moral pública y la convivencia social ha sido funesto.[124]

Habría, sin embargo, un matiz de esencial importancia en la consideración que realiza Octavio Paz acerca de la modernidad en América Latina podría ser resumida de la siguiente manera: en América Latina no hubo modernidad en el plano de la sociedad ni tampoco en el plano de la política ni en el de la economía. Ha habido, sin embargo, una modernidad en el plano *cultural*. No tanto en el de la ciencia ni en el del Derecho, sino en el plano del *arte* y, más específicamente, en el de la *literatura*, especialmente en el de la *poesía*. En efecto, es cierto que en América Latina y en general en la tradición iberoamericana no hubo movimientos intelectuales de relevancia a la altura del *Frühromantik* alemán o del Simbolismo francés en torno a Mallarmé; no ha habido en Iberoamérica, lamenta Paz, nada similar al *New Criticism* de los Estados Unidos o al estructuralismo francés. Las razones de esta ausencia son para Paz claras: "en nuestra lengua no hemos tenido un verdadero pensamiento crítico ni en el campo de la filosofía ni en el de las ciencias y la historia".[125] Ha habido solamente casos aislados de intelectuales individuales como Feijoo, Sarmiento, Ortega y Gasset o Borges.[126] Así, en América Latina la crítica al estado de cosas no fue iniciada ni por los moralistas ni por los revolucionarios, sino por los escritores y hombres de letras.[127] Inicialmente no fue una crítica directamente política

[123] Paz, 1970: 301.

[124] Paz, 1975a: 62-63.

[125] Paz, 1975a: 62.

[126] Paz, 1982a: 311.

[127] Recuérdese en este sentido lo ya señalado al inicio de este Excurso con relación a la posición de Gaos a este respecto.

sino verbal: "el ejercicio de la crítica como exploración del lenguaje y el ejercicio del lenguaje como crítica de la realidad".[128] Tanto la poesía como la novela comenzaron por ser simultáneamente "una reflexión sobre el lenguaje y una tentativa por inventar otro lenguaje: un sistema de transparencias para provocar la aparición de la realidad".[129] Ello se advierte ya desde Baudelaire quien concibe al universo como un lenguaje en el que cada palabra remite a otra y cada frase crea a otra que reafirma y a la vez niega a la primera:

> El mundo no es un conjunto de cosas, sino de signos: lo que llamamos cosas son palabras. Una montaña es una palabra, un río es otra, un paisaje es una frase. Y todas esas frases están en continuo cambio: la correspondencia universal significa perpetua metamorfosis. El texto que es el mundo no es un texto único: cada página es la traducción y la metamorfosis de otra y así sucesivamente. El mundo es la metáfora de una metáfora. El mundo pierde su realidad y se convierte en una figura de lenguaje. En el centro de la analogía hay un hueco: la pluralidad de textos implica que no hay un texto original. Por ese hueco se precipitan y desaparecen, simultáneamente, la realidad del mundo y el sentido del lenguaje.[130]

Es en ese hueco que testimonia la ausencia de las cosas y la presencia del lenguaje por el que aquellas pueden llegar a ser presentes que se delinea la poesía de Mallarmé.[131] En él el Universo se resuelve en la palabra y esta se condensa en un libro, en *el* Libro donde el lenguaje poético emerge y se despliega a partir de la renuncia a toda imitación de la realidad externa y se repliega completamente sobre sí mismo en una suerte de autoreferencialidad hermética que

[128] Paz, 1970: 293.

[129] *Idem*.

[130] Paz, 1974: 395-396.

[131] En este punto se expresa también, por supuesto, el poderoso influjo de las reflexiones que realizara Heidegger en los años cincuenta en torno al lenguaje sobre el pensamiento de Paz (véase Heidegger, 1950, 1952, 1957-1958, 1958 y 1959).

apunta a una recreación del mundo desde el orden de la palabra poética:

> Se ha dicho", escribe Octavio Paz en *Los signos en rotación*, "que la poesía moderna es poema de la poesía. Tal vez esto fue verdad en la primera mitad del siglo XIX; a partir de *Une Saison en enfer* nuestros grandes poetas han hecho de la negación de la poesía la forma más alta de la poesía: sus poemas son crítica de la experiencia poética, crítica del lenguaje y el significado, crítica del poema mismo. La palabra poética se sustenta en la negación de la palabra.[132]

Así entendida, la crítica del lenguaje presente en la poesía moderna es, al mismo tiempo, una crítica de la noción misma del sujeto esbozada ya desde el romanticismo. Esa crítica se anuncia ya en la comprensión del poeta no tanto como un "autor" en el sentido tradicional de la palabra, sino más bien como el lugar o el momento de convergencia de las distintas voces que confluyen en un texto. "La crítica del objeto y la del sujeto se cruzan en nuestros días: el objeto se disuelve en el acto instantáneo; el sujeto es una cristalización más o menos fortuita del lenguaje".[133] La crítica del objeto ha

[132] Paz, 1965b: 250. La interpretación que Paz hace de Mallarmé se encuentra bajo el influjo de la ofrecida por Blanchot en su libro clásico *Le Livre à venir* (1959) al que Paz se refiere expresamente (véase Paz, 1965b: 263).

[133] Paz, 1974: 471. Dejo de lado aquí la proximidad que la reflexión de Paz mantiene en este punto con la que realizará años más tarde Michel Foucault en *Les Mots et les choses* (1966). Ahí, en efecto, Foucault se refiere a la ruptura planteada por Nietzsche, Freud y Marx cuya reflexión se mueve desde el hombre, Dios y el conocimiento hacia los discursos y palabras que los hacen posibles "[...] y lo que descubren no es la soberanía de un discurso primero, es el hecho de que nosotros estamos, antes aún de la menor palabra nuestra, dominados y transidos ya por el lenguaje" (Foucault, 1966: 311). Con ellos se asiste, de este modo, "[...] a la puesta al día del lenguaje en su ser en bruto" *(Idem.)* y por ello a la literatura que se caracteriza por la plena asunción de su no—reductibilidad a cualquier dimensión exterior a ella "[...] y se convierte en pura y simple manifestación de un lenguaje que no tiene otra cosa que afirmar [...] que su existencia escarpada; ahora no tiene otra cosa que hacer que recurvarse en un perpetuo regreso sobre sí misma [...] y así todos sus hilos convergen hacia el extremo más fino —particular, instantáneo y, sin embargo, absoluta-

de preparar así una comprensión de la obra de arte no como un objeto a ser representado o poseída sino, más bien "como una presencia que se contempla" (Paz);[134] la crítica del sujeto a su vez conducirá a una consideración de la poesía como resultado de la obra de todos y a la vez de nadie, donde

> ... [e]l poeta desaparece detrás de su voz, una voz que es suya porque es la voz del lenguaje, la voz de nadie y la de todos. Cualquiera que sea el nombre que demos a esa voz —inspiración, inconsciente, azar, accidente, revelación—, es siempre la voz de la *otredad* (Paz, 1974: 471).[135]

Esta "soberanía del lenguaje" (Paz) incluso sobre el autor caracteriza para Paz al movimiento de la literatura del siglo XX, tanto en la poesía como en la prosa. Así, por ejemplo, señala él, la obra de Joyce no parece girar sino en torno a un tema central: el de la historia de la vida, caída, funeral y resurrección de Tim Finnegan que

mente universal—, hacia el puro acto de escribir" (Foucault, 1966: 313). La palabra no tendrá por tanto otra cosa que decir que no sea ella misma, señala Foucault, pues para ella "no hay otra cosa qué hacer que centellear en el fulgor de su ser" *(Idem.)*. Es desde este horizonte que pueden ser comprendidas las empresas de autores como Bataille y Blanchot como experiencias de disolución, de desaparición del sujeto (sea del sujeto erótico o sea del sujeto hablante), o bien como Mallarmé con su tentativa por asimilar todos los discursos en una sola palabra, todos los libros en un solo libro" (Foucault, 1966: 316), buscando concentrar de este modo todo discurso posible en el frágil espesor de la palabra" *(Idem.)*.

Es preciso señalar, sin embargo, que, en esta crítica a la noción de autor —y, en general, de la idea de sujeto— por parte de Paz, juegan un papel fundamental también elementos provenientes del pensamiento oriental —que se encuentran del todo ausentes en Foucault, Derrida y, en general, en les *Maîtres penseurs* franceses.

[134] En este punto es clara la influencia —no mencionada— de Heidegger sobre Paz. Véase Heidegger, 1935-1936.

[135] Es esta comprensión la que se encuentra, como el propio Paz lo señala, en el origen mismo de la experiencia del poema Renga (1971), obra colectiva en cuatro idiomas (francés, inglés, italiano y español) escrita por Octavio Paz, Jacques Roubaud, Edoardo Sanguineti y Charles Tomlinson (véase Paz, 1974: 470-471).

no es sino la propia lengua inglesa.[136] Este constante movimiento del lenguaje, de la palabra, sobre sí mismos se expresa incluso especialmente en su decantación y expresión tipográfica sobre el espacio de la página en blanco. Así, por ejemplo, sea en *Un Coup de dés* de Mallarmé o incluso en *Blanco* (1967) del propio Paz, las palabras y las frases tienden a configurarse en centros más o menos independientes que se atraen o se repelen con otros centros y, en este doble movimiento de aproximación y repulsión, adquieren un significado justamente al modo de "signos en rotación" que permiten a la palabra y, con ella, al poema, volverse reflexiva y críticamente sobre sí mismos en el horizonte del espacio de la página que se convierte, en y por este mismo movimiento, en una extensión del propio poema y cuyo espacio en blanco remite al silencio como una suerte de posibilidad última de la palabra y de la significación.[137]

> El poema es un conjunto de signos que buscan un significado, un ideograma que gira sobre sí mismo y alrededor de un sol que todavía no nace. La significación ha dejado de iluminar al mundo [...] Giramos en torno a una ausencia y todos nuestros significados se anulan ante esa ausencia. En su rotación el poema emite luces que brillan y se apagan sucesivamente. El sentido de ese parpadeo no es la significación última pero es la conjunción instantánea del yo y el tú. Poema: búsqueda del tú.[138]

Paz ha señalado el modo en que este ideario esteticista de la vanguardia apareció en la tradición angloamericana bajo la forma del *modernism* en el periodo que se abre con *Kora in Hell, Improvisations* (1920) de William Carlos Williams, *The Waste Land* (1922) de T. S. Eliot y los *Cantos* (1925) de Ezra Pound.[139] En el caso del mundo Hispanoamericano, la vanguardia se anuncia desde la segunda década del siglo XX sea en el coloquialismo de Lugones y López

[136] Véase Paz, 1965b: 266-267.
[137] *Ibid.*: 262, 269 y ss.
[138] *Ibid.*: 271.
[139] Véase Paz, 1974: 435 y 453.

Velarde o sea en la forma del redescubrimiento de la poesía tradicional y popular —y, con ellas, de la canción, del romance y de la copla— de Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez, o bien en el simbolismo de Alfonso Reyes en su *Ifigenia cruel* (1924).[140] No obstante, afirma Paz, la vanguardia en castellano comenzó con la publicación de *Ecuatorial* y *Poemas árticos* de Vicente Huidobro en 1918. Aquí el poeta no es más alguien que copia al mundo; más bien lo produce, lo crea e incluso lo destruye a través de su palabra. Así, en *Altazor* (1931) el poeta aparece lanzándose a las alturas y desapareciendo abrasado por el sol: "Las palabras pierden su peso significativo y se vuelven, más que signos, huellas de una catástrofe estelar".[141] La modernidad iberoamericana surge así, según Paz, con el Modernismo (1890) y con la Vanguardia (1920) que nacieron en Hispanoamérica y de allí se trasplantaron a España. Esta experiencia se expresa para Paz, como ya se ha dicho, en el *Altazor* de Huidobro donde la modernidad se presenta como abismo en el que se precipita *Altazor*, en la interrogación que Borges plantea a los espejos así como en el desvanecimiento de las imágenes que en ellos aparecen, en la búsqueda de un tiempo que esté antes del tiempo, una antigüedad anterior a la historia en *Residencia de la Tierra* de Pablo Neruda —"el tiempo que debajo del océano nos mira", al igual que en la orfandad del hombre latinoamericano de César Vallejo, abandonado por Dios, por la tierra y por los hombres.[142] Es esta presencia de la reflexión y crítica poéticas que aparece la modernidad estético-literaria, sea en forma de actitud vital o sea en forma elaborada teóricamente en el plano de la reflexión, la que ha caracterizado según Paz a la ficción y, sobre todo, a la poesía de América Latina.

Es en el marco de esta modernidad *estético-literaria* —y, más específicamente, *poética*— en Hispanoamérica en donde Paz parece encontrar el germen de una cultura de la *crítica* capaz de inducir el nacimiento de una cultura democrática que, a su vez, pudiera dar

[140] *Ibid.*: 416 y ss. y 456 y ss.
[141] *Ibid.*: 457.
[142] Paz, 1967c: 73 y ss.

lugar a una modernización *política* —entiéndase Estado de Derecho y democracia no sólo en el sentido de un andamiaje institucional, sino también de un *ethos* y una cultura democráticos— para eventualmente, desde esa plataforma, poder provocar cambios en dirección de una modernización económica. El papel que en ello corresponde al intelectual crítico —cuyo prototipo parece ser para Paz el poeta vanguardista— es central:

> Durante más de un siglo América Latina ha vivido entre el desorden y la tiranía, la violencia anárquica y el despotismo. Se ha querido explicar la persistencia de estos males por la ausencia de las clases sociales y de las estructuras económicas que hicieron posible la democracia en Europa y en los Estados Unidos. Es cierto: hemos carecido de burguesías realmente modernas, la clase media ha sido débil y poco numerosa, el proletariado es reciente. Pero la democracia no es simplemente el resultado de las condiciones sociales y económicas inherentes al capitalismo y a la Revolución industrial. Castoriadis ha mostrado que la democracia es una verdadera *creación* política, es decir, un conjunto de ideas instituciones y prácticas que constituyen una *invención* colectiva. La democracia ha sido inventada dos veces, una en Grecia y otra en Occidente. En ambos casos ha nacido de la conjunción entre teorías e ideas de varias generaciones y las acciones de distintos grupos y clases, como la burguesía, el proletariado y otros segmentos sociales [...] De ahí que, entre las causas sociales y económicas que se citan para explicar los fracasos de las democracias latinoamericanas, sea necesario añadir aquella a la que me he referido más arriba: la falta de una corriente intelectual crítica y moderna.[143]

En el caso particular de México, la vanguardia estética y el cosmopolitismo aparecieron expresados, según Paz, en una forma que se consideraría posteriormente paradigmática a través de la figura de Alfonso Reyes y especialmente en algunos de los integrantes del

[143] Paz, 1983: 80.

grupo Contemporáneos, bajo cuyo influjo Paz desarrolló inicialmente su actividad literaria. En efecto, aunque los primeros ecos de la vanguardia europea en México se encuentran para Paz en la obra de José Juan Tablada y sus experimentaciones con los caligramas en la línea de Apollinaire, en la utilización de la ironía en Ramón López Velarde y en la violenta rebeldía de los Estridentistas que agrupaba la energía futurista con la rebeldía dadaísta y la anarquía política, los primeros en abrir una línea de recepción y adaptación de la vanguardia en México en forma explícita, sistemática y continua fueron los miembros del grupo Contemporáneos:

> Todos ellos [Paz se refiere aquí a los integrantes de Contemporáneos, GL] tenían una conciencia muy viva de pertenecer a Occidente y toda su empresa cultural puede definirse como una tentativa de recuperación y reactualización de los valores europeos. No en balde hicieron una revista que se llamó Contemporáneos. Ninguno de ellos fue indigenista, salvo —y muy tímidamente— Montellano y, al final de su vida, Novo. Ya señalé que su nacionalismo era un universalismo y que ser mexicano, para ellos, significaba reinsertarse en la tradición europea.[144]

Fueron los miembros del grupo Contemporáneos quienes introdujeron a México a los grandes exponentes de la vanguardia literaria europea, a Marcel Proust y a James Joyce, a Apollinaire y al surrealismo. Fue a través del grupo Contemporáneos —y, más específicamente, de Xavier Villaurrutia— que Paz se acercó no solamente a la poesía francesa moderna de Supervielle a Éluard y a los surrealistas, sino a la poesía moderna en general.[145] Es en este

[144] Paz, 1978: 88. Sobre Contemporáneos puede consultarse el libro que se ha convertido ya en clásico sobre el tema: Sheridan, 1985.

[145] Fue Villaurrutia quien despertó el interés de Paz por el surrealismo. Villaurrutia tradujo a Breton y a Éluard, se preocupó por practicar la escritura automática, por explorar el sueño como fuente de la poesía y fue uno de los primeros en reseñar libros y películas surrealistas. A este contacto, los estudiosos han solido aunar otros en diversos niveles: en el nivel literario, el encuentro con Luis Cernuda que, según lo recuerda Paz en *Cuadrivio* (1965), le permitió

sentido que se expresa el propio Paz en *Corriente alterna* al señalar que el influjo de la lectura de *The Marriage of Heaven and Hell* de William Blake traducido por Villaurrutia en Contemporáneos (1928) ejerció sobre su actividad poética. Es este rango asignado a la palabra poética y a la figura del poeta el que aparece en su adhesión inicial al surrealismo. Así, Paz, al referirse al grupo surrealista y, más específicamente a André Breton y Benjamin Péret señalaba: "No creíamos en el arte. Pero creíamos en la eficacia de la palabra, en el poder del signo. El poema o el cuadro eran exorcismos, conjuros contra el desierto... escribir era defenderse, defender a la vida...".[146] El surrealismo aparecía aquí como heredero directo del romanticismo: uno y otro pregonaban no solamente la superioridad de la poesía y el mito sobre la filosofía y el *logos*, sino que exigían además la intervención activa de la poesía en la historia y en el mundo, en la reconfiguración de estos desde el horizonte inaugurado por la primera. Es precisamente en este sentido que se expresa Paz en *Los hijos del Limo* (1974). La poesía moderna se comprende ahí como orientada, ya desde su origen mismo, hacia y, al mismo tiempo, contra la modernidad: la ilustración, la razón crítica, el liberalismo, el positivismo y el marxismo. En su tentativa por aprehender la otredad la poesía destruye y a la vez reconstruye de nuevo al lenguaje y, en este proceso crea en el orden de la palabra un mundo que no es el de la técnica ni del dominio de

advertir que el surrealismo era no tanto un estilo poético como una actitud mental y un modo de ser; en un segundo plano, como lo recuerda dos años más tarde en *Puertas al campo* (1966), Paz tuvo un contacto digamos icónico con el surrealismo a través de la pintura de Max Ernst, especialmente de *Europe After a Rain Storm* (1942); en un tercer plano, Paz mantuvo un íntimo contacto personal con diversos representantes del surrealismo como Robert Desnos, Luis Buñuel, Benjamín Péret y, por supuesto, con André Breton. Como ya se ha dicho, fue ante todo la actitud del surrealismo, su exploración del acto poético, su énfasis en la otredad y no tanto un pretendido estilo literario lo que más impresionó a Paz. *Arcane 17* y *Ode à Charles Fourier* serían consideradas por él como "dos de las obras más intensas y poderosas de André Breton" (Véase Wilson, 1979: 12, 20 y ss.). Paz se refiere particularmente a Villaurrutia en Paz, 1978.

[146] Paz, 1966: 117.

la naturaleza, sino más bien una salvación del mundo a través de la imagen poética en donde se busca —sin poder lograrlo nunca en forma cabal— suprimir la ruptura constitutiva entre el yo y el mundo, entre el yo y los otros, entre el yo y el otro, según lo hemos visto.

De acuerdo a esto, uno de los grandes desafíos que se le ha planeado a la modernidad dese su surgimiento es el de cómo establecer una relación adecuada y en el marco del Derecho entre el ámbito del Estado y, en general, el de la política, por un lado, y el espacio del mercado y de la sociedad civil, por el otro.[147] En lugar de centrarse en estas tensiones y motivado acaso por una doble vía —a saber: por un lado, la proveniente de una comprensión estetizante del individuo que, en forma análoga al poeta, se ve enfrentado en la modernidad ante el poder omnímodo del Estado; por el otro, la de la radicalización de la pesadilla del individuo avasallado por el Estado en la Unión Soviética, Cuba y los países del este de Europa— Paz pasó a focalizar su atención sólo en el Estado —o debo decir mejor, en un aspecto de la función y dinámica del Estado moderno— y a perder de su mirada al mercado, a su estructura asimétrica y generadora de desigualdades y, en general, a la lógica del poder económico en las sociedades modernas. Desde esta perspectiva el Estado pasó a considerarse más bien como "el ogro filantrópico", el poder burocrático omnipresente, frente al cual el individuo debía ser defendido prácticamente a cualquier precio.[148] Varios estudiosos han caracterizado la posición de Paz en este sentido como la de un "liberal romántico" (Grenier)[149] o la de un "antiestatista"

[147] Esta tensión ha sido vista y analizada con gran complejidad —y en forma no exenta de problemas— por ejemplo en la *Rechtsphilosophie* de Hegel. Véase sobre todo este conjunto de problemas, por ejemplo, Bobbio, 1999.

[148] Me refiero con ello a la idea que aparece, una y otra vez, en los diversos ensayos reunidos en el libro con el título *El Ogro filantrópico* (1979b) y que caracteriza en forma muy marcada al pensamiento político de Paz desde su ruptura con el marxismo y su crítica a las burocracias modernas.

[149] Es la caracterización que emplea Yvon Grenier en su edición de los escritos políticos de Paz (Grenier, 2001). *Sueño en libertad. Escritos políticos. Octavio Paz*, selección y prólogo de Yvon Grenier, Seix-Barral, Barcelona, 2001.

(Loaeza).[150] Creo que se le podría considerar como un liberal radical en el estilo más anglosajón que francés, empeñado en defender y preservar los derechos del individuo frente el Estado. No obstante, entre las diversas variantes del liberalismo, habría que decir que Paz se colocó en la más próxima a un liberalismo económico en la línea de Friedrick von Hayek y a un liberalismo político en el sentido de Robert Nozick —pienso especialmente en el Nozick de *Anarchy, State, and Utopia* (1974)—, que a un liberalismo social, sea en la vertiente de John Maynard Keynes o, más recientemente, en las de John Rawls y Jürgen Habermas para quienes la función del Estado en las sociedades modernas es central e insustituible en la contención de los efectos negativos de las crisis económicas, en la redistribución del ingreso para hacer frente a las desigualdades generadas por el mercado y en la distribución igualitaria de derechos, beneficios y cargas entre los diversos miembros de toda sociedad justa.[151]

[150] Al respecto, véase el artículo publicado en agosto de 1998 en la revista *Nexos* por Soledad Loaeza con el título "Octavio Paz: El último intelectual mexicano" (consultado el 30 de octubre del 2013 en: <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=2100648>).

[151] En este sentido me parece significativo el caso de Nozick cuya reflexión fue de especial importancia tanto para Paz como, en general, para los intelectuales agrupados en torno a la revista *Vuelta*. La crítica "libertaria [libertarian]" que Nozick formulara en *Anarchy, State, and Utopia* (1974) al planteamiento de *A Theory of Justice* (1971) expuesto por John Rawls eliminaba justamente el segundo de los principios de la justicia enunciado por Rawls —a saber, aquel según el cual las desigualdades económicas y sociales tenían que ser dispuestas de tal modo en una sociedad justa que ellas trajeran consigo el mayor beneficio para los miembros peor situados dentro de esa misma sociedad. Por ello, para Nozick, una distribución de los bienes podría ser considerada justa siempre y cuando ella se desarrollara por medio de un libre intercambio entre personas adultas consideradas como autónomas, incluso si en el marco de este proceso pudieran surgir grandes desigualdades. Ello se enmarcaba, además, en una concepción de un "Estado mínimo *[minimal State]*" cuya actividad debía restringirse a la protección de los derechos naturales y de la propiedad de sus ciudadanos, pero que debía desentenderse de cualquier actividad tendiente a la redistribución de la riqueza en el interior de la sociedad. Si un planteamiento así ya era difícil de ser aceptado incluso en países como los Estados Unidos —algo que vieron muy bien teóricos de tan distinta proveniencia como Thomas

Creo que en este punto se expresa en forma clara la limitación de Paz para comprender el surgimiento y función del Estado —entendido, por supuesto, bajo la figura de un Estado social de Derecho— como un logro de la modernidad occidental en el ámbito *político* no sólo para organizar y mantener la convivencia pacífica entre los ciudadanos y proteger y garantizar sus derechos, sino también, al mismo tiempo, como una institución central e insustituible para acotar los desequilibrios, asimetrías y desigualdades generadas por el funcionamiento del mercado a través de la redistribución de la riqueza, de los beneficios y de las cargas que se producen en el sistema de la cooperación social.

No obstante, quizá sea preciso recordar el modo en que, hacia el final de su vida, Paz parece encaminarse a delinear los contornos de una suerte de autocrítica de la figura del liberalismo que él defendiera en los siguientes términos:

> el liberalismo [...] fue y es un antídoto contra las ideologías y los sistemas autoritarios. Pero nuestro liberalismo no puede ser el del siglo XIX. He criticado al socialismo (o lo que se ha hecho pasar por tal). Ahora déjeme decirle que al liberalismo actual le faltan muchas cosas, sin las cuales la vida no es digna de ser vivida. Si pensamos en aquella tríada con la que comienza el mundo moderno: libertad, igualdad y fraternidad, vemos que la libertad tiende a convertirse en tiranía sobre los otros; por lo tanto tiene que tener un límite; la igualdad por su parte, es un ideal inalcanzable a no ser que se aplique por la fuerza, lo que implica despotismo. El puente entre ambas es la fraternidad, la gran ausente en las sociedades democráticas capitalistas. La fraternidad es el valor que nos hace falta, el eje de una sociedad mejor, Nuestra obligación es redescubrirla y ejercitarla.[152]

Nagel (en: Nagel, 1975), Amartya Sen (por ejemplo, en: Sen, 1992), John Rawls (en: Rawls, 2000) al igual que el propio Nozick en su obra posterior *The Examined Life* (1989)—, era simplemente insostenible en países caracterizados por desigualdades seculares como los latinoamericanos.

[152] Paz, 1991b: 156.

De acuerdo a esto, la sociedad liberal moderna por la que Paz, ya hacia el final de sus días, se afanara requería de un principio de solidaridad social —a la que él se refiere aquí con el nombre de "fraternidad", una fraternidad que, agregará él en esa misma entrevista un poco más adelante, tiene que ser extendida a todos los seres vivos e incluso a las cosas— que ni el mercado ni el propio orden de la libertad —entendida ante todo como libertad individual— pueden generar por sí mismos.[153] No es claro, sin embargo, de qué

[153] En esa misma entrevista Paz señala tres problemas del mercado considerado como una institución básica de la sociedad liberal: En primer lugar, su carácter ciego y generador automático de desigualdades e injusticias —y aquí se localiza uno de los escasos pasajes de su obra en los que Paz reconoce el efecto positivo que han tenido la contención y acotación de estas desigualdades en virtud tanto de las luchas obreras como de la actividad reguladora del Estado y cree ver el futuro de esa contención en el movimiento de los consumidores; no obstante, no vacila en sostener todavía que concibe al mercado "como una democracia" que debe ser regulada por los empresarios, los obreros, los consumidores y el Estado; en segundo lugar, la reducción de la actividad social a la producción y al consumo y, finalmente, en tercer lugar, la tendencial destrucción de la naturaleza provocada por la dinámica del mercado que sigue a la lógica del lucro (véase Paz, 1991b: 149-150). Sería una tarea interesante que, por razones de espacio, no puedo realizar en el marco de este trabajo, investigar, en primer lugar, en qué medida esta reconsideración de Paz se encuentra ya prefigurada en la magna obra de Castoriadis *Les Carrefours du labyrinthe* (6 vols., 1978-1999) —un crítico tanto del socialismo burocrático como de las sociedades liberales de mercado— a quien Paz no cita en el marco de esta entrevista pero cuyo influjo sobre su reflexión política fue muy considerable y, en segundo lugar, analizar en qué medida Paz era consciente de la contradicción en que se encontraba esta crítica al mercado y su funcionamiento con las ideas sostenidas en otros momentos de su obra —por ejemplo, en el ya citado *El Ogro filantrópico* (1979) al igual que en la gran mayoría de las ponencias —por él mismo saludadas— presentadas por varios de los asistentes al encuentro "El siglo xx: La experiencia de la libertad" organizado por la revista *Vuelta* en 1990, entre quienes se encontraba el propio Castoriadis quien presentó por cierto la única contribución crítica al mercado en ese debate (véase a este respecto la nota publicada por *El País* el 31 de agosto de 1990 a propósito del encuentro "El siglo xx: La experiencia de la libertad" organizado por la revista *Vuelta* en 1990, en: <http://elpais.com/diario/1990/08/31/cultura/652053604_850215.html>, consultado el 30 de octubre de 2017). Si esta amalgama de posiciones contradictorias sobre un mismo problema —en este caso, el del mercado, su lógica, funcionamiento y las posibilidades de su regulación— es o no un indicador de un cierto eclecticismo en la reflexión del ensayista mexicano es algo que dejo para

fuentes podría ser extraída esa fraternidad. El carácter radicalmente moderno de la reflexión de Paz haría imposible buscar la fuente de esa solidaridad en la religión (por ejemplo en un catolicismo renovado) o en un idílica rehabilitación de valores provenientes de las culturas indígenas; su cosmopolitismo no le permitiría tampoco encontrar esa fuente en una idea renovada de nación o de etnia (basta pensar en este sentido en su crítica al discurso del nacionalismo emanado de la Revolución mexicana y en contra del cual se dirige en buena medida *El laberinto de la soledad).*

Es también la interpretación en último análisis unilateral —y, en ese sentido, reduccionista de la modernidad— que comprende a esta desde la óptica de la modernidad estético-poética la que conduce a Paz, en tercer lugar, a una comprensión de la sociedad y la historia, especialmente de la sociedad e historia de México, de carácter mítico-poético que se desentiende de análisis concretos suministrados por disciplinas como la historia o las ciencias sociales que, es cierto, en el momento en que se publica *El laberinto de la soledad,* no se encontraban suficientemente desarrolladas en México en lo que a su profesionalización e institucionalización se refiere. Así, en lugar de un análisis concreto de las fuerzas y tensiones económicas, políticas y sociales que dieron lugar a la Independencia y a la Revolución mexicanas, Paz ofrece una interpretación de ellas empleando el análisis de la fiesta y del poder organizador y a la vez disruptivo del mito. Ello abre, sin embargo, una justificada vertiente de crítica planteada entre otros por José Revueltas a la perspectiva asumida por Octavio Paz. En efecto, Revueltas sometió a una aguda crítica la interpretación mítico-poética de la historia mexicana propuesta por Paz y opuso a ella la necesidad de una interpretación ya no de carácter mítico-poético, sino *político* de la situación de México como resultado de acontecimientos históricos concretos

una reflexión futura. Lo anterior, sin embargo, deja en claro que, como lo ha señalado ya por ejemplo Lorenzo Meyer (véase Meyer, 1992), la crítica de Paz al marxismo y el "socialismo real" tenía que ser articulada con una crítica también al "neoliberalismo real" que no fue realizada ni presentada en forma organizada por el ensayista mexicano.

susceptibles de ser comprendidos no por la vía del *mythos*, sino por la del *logos*, la del concepto o, si se quiere, aún mejor, por una *política del concepto*.[154] De acuerdo a ello, la interpretación de Paz tendría que ser articulada con un análisis más bien histórico, social y político de la trama de intereses y conflictos en que se vieron envueltos los agentes sociales relevantes en la historia de México y Latino-

[154] Véase por ejemplo: Revueltas, 1958. Este problema, central para la comprensión de la obra de Paz, fue analizado años más tarde en la aguda lectura realizada por Jorge Aguilar Mora en *La divina pareja: historia y mito. Valoración e interpretación de la obra ensayística de Octavio Paz* (1978). De especial significación en esta lectura de Paz inspirada en las *Mythologies* (1957) de Roland Barthes será la crítica al modo en que el ensayista mexicano ofrece una mitologización de la historia y la identidad —en particular de las de México— que esencializa y a la vez naturaliza lo que ha sido en último análisis un producto cultural y contingente de la historia (véase Aguilar Mora, 1978 y Borsò, 2010). El mito aparece así como una *parole dépolitisée* (Barthes) (véase Barthes, 1957: 181-233), palabra despolitizada y deshistorizada. Vittoria Borsò señala a este respecto, con razón, lo siguiente:

> En Postdata (1969) [...] su método [de Octavio Paz, GL] sigue siendo la lógica de correspondencias "naturales", esta vez encontradas entre la geografía y la forma arquitectónica de la pirámide, el espacio sagrado de los dioses del sacrificio, un espacio que se extiende en el tiempo cíclico de la historia de México. La pirámide sería la cristalización del poder institucional y autoritario de la historia terrible e inmutable que se repite en México desde el periodo precolombino. Más que un hecho histórico cuya responsabilidad sería debida a actores políticos específicos, la matanza de Tlatelolco aparece, pues, como una manifestación inevitable de la "intrahistoria" y como un rito sacrificial. En Posdata, el Museo Nacional de Antropología (1964) de Pedro Ramírez Vázquez es descrito y analizado desde el arquetipo de la pirámide, cuyo culto se propagaría tanto en el museo como en los libros de historia y en los discursos de los dirigentes mexicanos" (Borsò, 2010: 744-745).

Es en este sentido que la propia Borsò remite a la caracterización que Monsiváis ofreciera en sus Notas sobre la cultura mexicana en el siglo xx (1977) de *El laberinto de la soledad* como un "hermoso tratado de mitificación" (Monsiváis, 1977: 338). Por el contrario, la lectura que hace Revueltas de la Revolución e historia mexicanas, se propone no tanto una "poetización del mito" sino, mejor, una "deconstrucción del mito" (Borsò). Sobre la crítica que Revueltas hace —sea teóricamente o bien materializada en forma práctica a través de su propia forma de hacer literatura— a la mitificación de la historia y la identidad mexicanas, véanse Escalante, 1979; Ruiz Abreu, 1993; Negrín, 1999 y Borsò, 2010.

américa, de los movimientos sociales a los que estos dieron lugar para poder explicar así cómo tuvo lugar la modernidad en América Latina, cuáles fueron los mecanismos y quiénes fueron los portadores de la modernidad ya no solamente en el plano estético, sino ahora en el plano social, económico y político y explicar así, por ejemplo, un problema que fue central para Max Weber, a saber: cómo se dio lugar esa transferencia de la comprensión del mundo del plano de la tradición cultural al plano de la acción social, esto es cómo se dio efectivamente la transformación de la racionalización *cultural* en una racionalización *social*.[155] Una comprensión de esta clase deberá estar en condiciones de explicar qué fue lo que permitió y cómo explicar que la modernidad cultural haya tenido lugar solamente en el plano del arte y más especialmente en el de la literatura y si tuvo lugar —y, en caso contrario, por qué no— una suerte de retraducción de las ideas de la modernidad cultural estético-literaria al resto de los ámbitos de la modernidad cultural —la ciencia, la ética y el Derecho— y, sobre todo, al ámbito social y político,

[155] Este proceso tuvo lugar para Weber en tres vías fundamentales: en primer lugar, por la vía abierta por movimientos sociales inspirados por ideas modernas de justicia y también por ideales filosóficos relacionados con la ciencia y el arte y por ideas primero de signo burgués y después de signo socialista; en segundo lugar, a través de los sistemas culturales de acción en el curso de un largo de un proceso que culmina en el siglo XVIII surgen la organización del cultivo de la ciencia por especialidades, la teoría universitaria del derecho, la organización del cultivo del arte a través del mercado, proceso en el interior del cual la Iglesia pierde su monopolio en la interpretación del sistema cultural; finalmente, en tercer lugar, la que para Weber fue la vía por antonomasia y a la que consecuentemente dedicó más atención, a saber: la de la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines que se produce en Europa entre los siglos XVI y XVIII, afectando a amplias capas de la población e introduciendo cambios estructurales en la sociedad en su conjunto —y el punto de referencia bajo el que Weber estudie la racionalización social será el de la acción racional con arreglo a fines— especialmente en los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, fuera bajo la forma de empresa capitalista, fuera bajo la figura política del instituto estatal moderno (véase Schluchter, 1979 y Habermas 1981). Con ello se muestra en forma clara la diferencia entre una interpretación mítico-poética de la historia en general y de los procesos que marcaron la emergencia de la modernidad occidental, por un lado, y un análisis histórico, social y político de este mismo proceso, por el otro.

cómo esta se afianzó, que resistencias encontró que conflictos de interpretación en la semántica de la modernidad tuvieron lugar y cómo se representaron, solucionaron eventualmente o se reprimieron, etc. Quizá esto se muestre en forma clara también en algunos momentos de la obra ensayística y periodística de Carlos Monsiváis donde se advierte la tentativa por representar el nexo entre la historia y la vida cotidiana de los ciudadanos para escribir una suerte de contrahistoria en la que se integren las tradiciones y los saberes sometidos y marginados por la historia oficial, localizándolos y siguiéndolos en sus formas de aparición en el espacio público para así deconstruir los mitos, las máscaras y las ilusiones con las que los mexicanos se han representado y a la vez ocultado a sí mismos.[156] Parafraseando a Walter Benjamin en su célebre ensayo *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936), se trataría entonces de contestar la *poetización* y *mitificación* no sólo del arte, sino también de la sociedad y la historia en Paz con algo que podría ser denominado una *politización* en la comprensión de ellos en el sentido arriba expuesto. Ello podría permitirnos acceder a la vez a una comprensión de las tensiones entre el *mythos* y el *logos* que escapara, por un lado, a la pretensión racionalista extrema empeñada en diluir sin más al mito —al final de este trabajo intento pensar en una posibilidad de desacralizar al mito y de integrarlo en lo que Paz denomina una "política del ahora"—, pero que escapara, al mismo tiempo, la tentación opuesta de sucumbir ante la ciega fascinación por el poder del mito para así poder reconciliar a este con la herencia de la modernidad y con el pensamiento conceptual comprendiéndolo dentro del horizonte de estos.

Quizá a la luz de lo anterior se puedan comprender mejor, en cuarto lugar, las limitaciones del análisis que Paz ofrece sobre el intelectual y su papel así como sobre el carácter, sentido y la función de su actividad crítica en México. Debe recordarse en este sentido

[156] Véase, por ejemplo, Monsiváis 1987a y 1987b. Pienso aquí, es claro, ante todo en el autor de *Días de guardar* (1970), *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza* (1987) y *Los rituales del caos* (1995). Sobre Monsiváis, véase Egan 2001 y Berg, 2010.

el modo en que, ya en *El laberinto de la soledad*, Paz analizaba a la que él ahí denominara "la *intelligentsia* mexicana". Proveniente de la clase media y provista con el ideario emanado de la Revolución mexicana, esta *intelligentsia* aparece caracterizada por una mirada interiorizada que el México posrevolucionario dirige hacia sí mismo. Ella estaba representada por José Vasconcelos y por los artistas preocupados por dar al México posrevolucionario una articulación simbólica y estética impulsada por los ideales de la Revolución mexicana. Ella condujo a una rehabilitación de la cultura indígena, del arte popular, de la expresión de lo autóctono y propio de una nación que parecía encapsularse y volverse sobre sí misma para, en ese giro reflexivo, extraer la energía cultural, social y política que le permitiera al país proyectarse hacia el futuro. Es en ese marco que surgieron la pintura mexicana contemporánea —Paz piensa ante todo en el muralismo mexicano—, la literatura indigenista, la novela de la Revolución y una tentativa por fundar nuestra cultura sobre la tradición, insertándola al mismo tiempo en el horizonte del mundo hispanoamericano. No obstante, con todo ello se planteaba de nuevo el conflicto entre la particularidad de la tradición y el universalismo de la modernidad occidental europea. Este conflicto aparecía, según Paz, en todos los planos: en el económico, bajo la forma del problema de cómo vincular la figura de propiedad comunal de la tierra ligada al *calpulli* con las formas económicas propias del capitalismo moderno; en el cultural, bajo el dilema de cómo desarrollar una literatura nacional y cómo ella debía insertarse o bien diferenciarse de la literatura europea. El conflicto podría ser resumido entonces en la siguiente pregunta: ¿Cuál sería el sentido de la tradición mexicana y su valor actual y cómo comprenderla e insertarla dentro del escenario delineado en el mundo de la segunda mitad del siglo xx? Aun reconociendo sus admirables logros, Paz constataba en *El laberinto de la soledad* que esta *intelligentsia* no había podido resolver adecuadamente esta pregunta —una pregunta que, según él, acompañaría a México a lo largo del siglo xx— por haber perdido independencia frente a los gobiernos emanados de la Revolución mexicana. La *intelligentsia* había perdido así, según Paz, la

capacidad de lo que debía distinguir al intelectual, a saber: la crítica, el examen, el juicio, que habían sido reemplazados en ella por un espíritu cortesano que había invadido toda la esfera pública minando la posibilidad de una cultura de la argumentación y el debate públicos y razonados. No obstante, el propio Paz reconocía que algunos miembros de esta *intelligentsia* habían intentado mantener cierta independencia intelectual —Paz piensa aquí en Jesús Silva-Herzog y su labor dentro del régimen; considera también a otros pensadores que se apartaron de las esferas del poder gubernamental y del partido único para dar lugar a una alternativa partidaria —por ejemplo, Manuel Gómez Morín, fundador del PAN; es también aquí que él localiza a otros más que buscaron asumir algunos elementos del marxismo (que los aproximaron a una defensa del estalinismo) para buscar revitalizar y radicalizar el legado de la Revolución mexicana— como Vicente Lombardo Toledano y Narciso Bassols. El ejercicio de la crítica en esta *intelligentsia* se desplazó en ocasiones para asumir o bien la forma de una autocrítica bajo la forma de una autorreflexión sobre las máscaras e ilusiones del México posrevolucionario (por ejemplo, señala Paz, en el Samuel Ramos de *El perfil del hombre y la cultura en México* al que ya nos hemos referido al inicio de este Excurso), de una indagación de nuestra tradición para oponerse tanto al inmovilismo indígena como a la inercia española (Jorge Cuesta), de un empeño en construir un orden institucional que permitiera al intelectual un espacio para la crítica independiente a los regímenes posrevolucionarios (y aquí Paz cita a Cosío Villegas y su labor tanto como creador de la Casa de España en México, fundador de la Escuela Nacional de Economía y del Fondo de Cultura Económica, al igual que en su actividad de historiador del pasado mexicano), o bien del magisterio que permitiera la formación académica en el espacio de las universidades públicas donde se empezó a desarrollar una (auto)crítica filosófica e históricamente bien informada del México moderno (por ejemplo, en José Gaos, Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea y el Grupo Hiperión). Entre todas estas formas de ejercicio de la crítica sobresale para Paz, sin embargo, especialmente una figura en particular: la

de Alfonso Reyes. En efecto, para Paz la crítica en Reyes aparece como una crítica radical, a saber: como crítica del lenguaje que conlleva no sólo una filosofía y una ética del lenguaje, sino también un modo de hacer frente a nuestra propia historia, a nuestra tradición: escribir es para Reyes, afirma Paz, deshacer el español para rehacerlo de nuevo y convertirlo así en *mexicano* sin cesar de ser, al mismo tiempo, *español*. Es así que se reformula y a la vez prolonga la situación en que la Revolución mexicana ha dejado a nuestro país: fuera de nosotros mismos, necesitados de mirar hacia el exterior para, a partir de la mirada desde ahí difractada, podernos ver a nosotros mismos de otro modo en el horizonte del mundo.

Ha de ser claro entonces que la reflexión de Paz se comprende, por un lado, como una crítica del discurso de la Revolución mexicana, del régimen emanada de ella y, en general, del nacionalismo mexicano en todos los planos, especialmente en el cultural —ello se muestra en sus críticas al muralismo mexicano, al modo en que se ha escenificado el pasado indígena, etc.—. Por otro lado, sin embargo, Paz no fue siempre capaz de reconocer cómo, en el interior del tejido institucional que se fue generando dentro y fuera del ámbito de los gobiernos del México posrevolucionario y de la esfera del partido oficial, fueron abriéndose espacios para una crítica política en el país. Puede pensarse a este respecto no sólo en las críticas provenientes de los ideólogos conservadores ligados al partido político que surgió de los esfuerzos de Gómez Morín (esto es, el Partido Acción Nacional, PAN); también podrían mencionarse las que surgieron en el interior del propio partido oficial identificado con el régimen en donde se empezó a producir a fines de los setentas y a principios del los ochenta una crítica que se expresaría en una corriente en el interior del propio PRI que posteriormente lo abandonaría para propiciar más tarde la fundación del PRD, sin olvidar, por supuesto, las críticas que se produjeron desde la intelectualidad de izquierda —pienso especialmente en la vinculada a figuras como José Revueltas y a revistas académicas y políticas de izquierda que comenzaron a surgir en los años setenta en nuestro país— ni tampoco las que se empezaron a gestar —en forma cada

vez más profusa, rigurosa y argumentada— desde las instituciones públicas de educación superior, espacios en los que, por lo menos desde los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, se empezó a concentrar la producción del saber y, con ello, de la reflexión y crítica sobre la historia, la sociedad, la política y la cultura de México. La reflexión sobre México y la mirada autocrítica sobre el mismo no serían posibles en lo sucesivo sólo a partir de visiones poéticas, sino que requerirían la participación de y el debate argumentado con filósofos, historiadores, sociólogos, politólogos y antropólogos profesionales. Con ello se delineaba una comprensión de la actividad de comprensión y crítica de la sociedad, de la historia y del propio presente de nuestro país muy distinta de la que aparece en esa autoestilización que acompañó la representación y escenificación públicas que hizo Paz de sí mismo y de su actividad especialmente a partir de la década de los sesenta, tras la muerte de las dos grandes figuras de la intelectualidad mexicana pertenecientes a una generación anterior a la suya: José Vasconcelos y Alfonso Reyes. Paz comenzó a elaborar entonces una comprensión del decurso de la poesía mexicana que parecía haber llegado al punto más alto con algunos de los poetas de Contemporáneos —especialmente Gorostiza y Villaurrutia— con quienes Paz consideraba directamente enlazada su propia actividad poética. Correspondientemente, el ejercicio de la crítica parecía localizarse en forma casi exclusiva en quien, como el propio Paz, se mantenía distante tanto del discurso ideológico de la Revolución mexicana y su expresión simbólica y estética (el muralismo, la novela de la Revolución mexicana, la literatura indigenista, etc.) como del dogmatismo estalinista que aquejaba, según él, no sólo a la izquierda mexicana en su conjunto, sino incluso a prácticamente a toda la del mundo latinoamericano. Paz contribuyó de este modo en forma decisiva a la configuración y definición del campo literario e intelectual de la segunda mitad del siglo xx en México, esto es a la determinación del canon intelectual, literario y crítico del México del siglo xx, de quiénes forman parte de él, de cómo ha de ser entendida la actividad del intelectual y, en fin, de cómo debe ser localizada y comprendida ya no sólo la

crítica literaria, sino también la crítica política y cómo ella debe situarse frente al poder político y económico. La configuración de este campo, sin embargo, no estuvo exenta de exclusiones, silenciamientos y luchas en contra de otras figuras y grupos culturales.[157]

[157] Al respecto, véase por ejemplo, Escalante, 2013, especialmente la reconstrucción que ofrece tanto de las tensiones existentes en el proceso de confección y publicación de la antología *Poesía en movimiento* editada por Octavio Paz, Alí Chumacero, Homero Aridjis y José Emilio Pacheco en 1966, como de la actitud de Paz hacia Reyes después de la muerte de este (por ejemplo, la exclusión del segundo de *Poesía en movimiento* decidida por el primero). Véase también el ensayo de Aguilar Mora (2010). Al respecto puede verse asimismo la semblanza de Paz y "su necesidad de homenajes" (Savater) ofrecida por Fernando Savater en su autobiografía *Mira por dónde* (véase Savater, 2003: 334).

Es preciso recordar también, en este mismo sentido, los conflictos entre los intelectuales agrupados en torno a Octavio Paz y la revista *Vuelta*, por un lado, y los que formaban parte de *Nexos*, por el otro. Piénsese, por ejemplo, en el debate público iniciado por Paz en abril de 1992 en el número 185 de la revista *Vuelta* con el título "La Conjura de los letrados" en contra de la, según él, intención expresa del grupo de intelectuales de la revista *Nexos* —entre tanto también cooptados prácticamente en su totalidad por el salinismo— por apoderarse de los centros culturales del país. El motivo de esta airada reacción de Paz había sido la organización del Coloquio de Invierno que la revista *Nexos*, la UNAM y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) habían organizado en el mes de febrero de 1992 en donde el grupo afín a Octavio Paz parecía ver una respuesta al encuentro "El siglo xx: La experiencia de la libertad" que *Vuelta* había organizado del 27 de agosto al 2 de septiembre de 1990 (véase el editorial de *Nexos* aparecido en esa revista en mayo de 1992: <https://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=268813>. Consultado el 30 de octubre del 2013. Sobre este debate, véase Guevara González, 2011). Este conflicto remitía en último análisis a una confrontación sobre el modo de entender la producción, comprensión y consumo de la cultura, el papel de los intelectuales, el sentido de su actividad crítica y su relación tanto con el Estado y las instituciones culturales y académicas como con el mercado y la iniciativa privada, la modernización de México, el nacionalismo, la democracia y el mercado (no puede olvidarse en este sentido que en la alocución inaugural del Coloquio de Invierno Carlos Fuentes se refirió a la necesidad de elaborar las dimensiones requeridas para un "poscapitalismo" en el que la economía de mercado estuviera articulada con una responsabilidad cívica, en una clara alusión al tenor que había imperado en el encuentro de Vuelta, como ya se decía en la nota 89 de este trabajo), teniendo como telón de fondo, además, una confrontación velada entre dos figuras intelectuales y dos modos de entender la literatura en México y en Latinoamérica: Octavio Paz, por un lado, y Carlos Fuentes, por el otro (ver sobre esto, por ejemplo, el relato ofrecido por un literato mexicano de una generación posterior: José Agustín, 1990-1998, especialmente el volumen 3).

No cesa de inquietar además la pregunta de cómo es posible que habiendo sido el propio Paz tan agudo al detectar y analizar la gradual cooptación de la *intelligentsia* mexicana por el aparato de poder de los regímenes emanados de la Revolución mexicana y el silenciamiento de la crítica que ello conllevaba, fue incapaz de percibir el modo en que él mismo y su figura comenzaron a ser gradualmente cooptados tanto por los regímenes posrevolucionarios[158]

[158] En una interesante entrevista realizada a Mario Vargas Llosa justamente sobre la figura de Octavio Paz y el papel de *Plural* y *Vuelta* y publicada en México en 1994, el escritor peruano señala lo siguiente a este respecto, pensando también implícitamente en el autor de *El arco y la lira*:

—¿Como intelectual latinoamericano ¿cree que exista alguna diferencia entre los intelectuales en Latinoamérica y en México?
—Sí, hay diferencias. La diferencia es que el PRI [Partido Revolucionario Institucional] ha sido un sistema muy exitoso en cooptar a la clase intelectual. Lo ha hecho de una manera muy novedosa en relación con los otros sistemas autoritarios y totalitarios, que generalmente cooptan al intelectual degradándolo, convirtiéndolo en un instrumento, al que se le exige el servilismo y, a veces, la abyección. La habilidad del PRI ha estado más bien en sobornar muy sutilmente a la clase intelectual ayudándola, subsidiándola, concediéndole trabajos fantasmas que le permitían sobrevivir, ¿no es verdad? Incorporándola a su servicio diplomático y a cargos públicos que muchas veces eran formas disimuladas de subsidio, sin exigir del intelectual ese tipo de servilismo extremo, característico por ejemplo de las dictaduras comunistas. En muchos casos esas reglas de juegos sutiles al intelectual mexicano le permitían ejercitar la crítica y hasta le pedían que lo hiciera. Una crítica, claro, hecha dentro de ciertas reglas, de tal manera que el sistema pudiera mostrar al mundo, y a la propia sociedad mexicana, que era un sistema abierto, que respetaba la disidencia. Ha sido una manera verdaderamente diabólica, pero muy exitosa, de neutralizar a la clase intelectual.
—¿Eso no pasa en ninguna parte de América Latina?
—Eso no pasa en ninguna parte del mundo. Los gobiernos autoritarios o tienen un gran desprecio al intelectual y no se interesan absolutamente en él para censurarlo porque no lo consideran peligroso, o lo compran y lo convierten en un elemento instrumental, que envilece y degrada al intelectual. En esos países el intelectual está en la disyuntiva de ser un cortesano o un disidente. En México no ha ocurrido esto; en México los intelectuales que han sido castigados son aquellos pocos que el régimen no ha podido neutralizar. Un Revueltas, por ejemplo, al que mandaron a la cárcel, es un caso muy excepcional. El PRI no ha querido mandar intelectuales a la cárcel; lo ha hecho cuando no ha tenido más remedio, cuando eran excesivamente

como por el poder fáctico de la empresa privada —me refiero específicamente al de la televisión privada en México.[159] Así, en el primer caso, llama la atención encontrar en *Pequeña crónica de grandes días* (1990a) sus elogios a la reforma económica impulsada por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) —uno de los presidentes más sombríos que haya conocido este país, bajo cuyo régimen inició una etapa de oscuras privatizaciones que evocan el peor de los rasgos del llamado *Crony capitalism* [capitalismo clientelar] en el marco de la implementación de un programa económico de carácter neoliberal, una era de violencia que incluyó asesinatos políticos que transformaron radicalmente el modo de procesar los conflictos en el interior del sistema político mexicano y un proceso

rebeldes. Ha preferido siempre sobornarlos de una manera delicada. Los intelectuales tienen que vivir, entonces les crea trabajos; tampoco los hace ricos, les permite sobrevivir dentro de una dependencia que simplemente los limita. Les da coartadas, les ha permitido siempre el izquierdismo, ha sido una de las astucias del PRI. El intelectual mexicano podía ser muy izquierdista con respecto al resto del mundo, y mantenido por el Estado. Eso era perfecto. Al PRI eso le gustaba y le servía mucho porque daba al mundo la imagen de que era un gobierno muy progresista. Los intelectuales mexicanos siempre estaban a la vanguardia del combate: Contra el imperialismo, contra el colonialismo, y al mismo tiempo vivían de los sueldos del PRI. Entonces, eso ha creado esa situación anómala. Lo interesante es que esto no ha sido concebido por una mente maquiavélica, ha sido resultado de ese sistema tan sutil, tan complejo que viene de la sabiduría de un país antiguo, pero al mismo tiempo este es un mecanismo aterrador, porque es una manera muy eficaz de neutralizar al intelectual y de ponerlo al servicio de un régimen". (Entrevista a Mario Vargas Llosa realizada por Jaime Perales. Publicada en *Estudios. Filosofía – Historia – Letras* (otoño de 1994, consultada el 30 de octubre del 2013 en: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras38/texto1/sec_1.html>.)

[159] Según algunos analistas atentos, esta sutil cooptación de Paz, específicamente por Televisa, se empezó a delinear hacia fines de los años setenta con la participación del poeta en un encuentro de comunicación celebrado en Acapulco. Entre las diversas estaciones de esta relación se encuentran la celebración por los 70 años de Paz organizada por Televisa en 1983 y transmitida en 1984 a lo largo de varios programas con el título genérico *Conversaciones con Octavio Paz*, las emisiones que la televisora le consagró a la presencia de México en su obra, la exposición sobre *Los privilegios de la vista* organizada por el Centro Cultural de Arte Contemporáneo (perteneciente a la Fundación Cultural Televisa, hoy desaparecido) durante los meses de marzo-junio de 1990 y alcanzó

de descomposición política y social sin precedente bajo el avance de una economía ligada a una corrupción política desmedida y al creciente poder del narcotráfico, factores todos ellos que contribuyen a explicar la descomposición y miseria políticas y morales en las que actualmente se encuentra postrado México—[160] contrastándola favorablemente con la impulsada en aquel momento en la ex Unión Soviética quizá pensando que ella podría inducir la modernización económica que México requería para estar verdaderamente en el siglo xx.

* * *

Para concluir podríamos intentar repensar un problema central que recorre a toda la obra de Paz a saber, el de la *reconciliación entre la tradición y la modernidad*. Sería preciso recordar en este sentido cómo, en su discurso en Alcalá de Henares con motivo de la entrega del Premio Cervantes (1982), Octavio Paz se refería una vez más a este dilema y a la manera en que aparecía representado literariamente en los *Episodios nacionales* de Pérez Galdós.[161] En ellos se delineaba

un punto culminante con el apoyo del monopolio televisivo a la organización y difusión del encuentro impulsado por la revista *Vuelta* con el título "El siglo xx: La experiencia de la libertad", del 27 de agosto al 2 de septiembre de 1990 (véase Miguel Ángel Granados Chapa en *La Jornada*, 14 de octubre de 1990, p. 4). Los trabajos de este encuentro fueron publicados por la revista Vuelta y por la Fundación Cultural Televisa en seis volúmenes con el título genérico *La experiencia de la Libertad*. Sobre los debates suscitados por este encuentro, véase la reconstrucción presentada por Rodríguez Ledesma (Rodríguez Ledesma, 1996: 258 y ss.) así como el artículo de Christopher Domínguez Michael publicado en noviembre de 2009: *Memorias del encuentro "La experiencia de la libertad"*, en: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/memorias-del-encuentro-la-experiencia-de-la-libertad>, consultado el 30 de octubre de 2013.

Diré por mi parte que resulta por lo menos paradójica —si no es que trágica— y ciertamente incomprensible esta ceguera que condujo a un pensador tan penetrante, empeñado en defender el poder y la función de la crítica en la modernidad, a una pérdida prácticamente total de distancia frente a la lógica del mercado y ante la televisión privada que en nuestro país ha sido quizá el más efectivo agente en contra del proceso de *Aufklärung* de los ciudadanos y de su argumentación razonada en el espacio público.

[160] Sobre la relación de Paz con el salinismo, véase González Rojo, 1990.

[161] Paz, 1982b: 10-11.

en efecto la antítesis aparente entre las dos Españas o, si se quiere, entre el liberalismo y el conservadurismo, entre el cosmopolitismo y el nacionalismo, entre la modernidad y la tradición. Estas tensiones no conducen, sin embargo, a una oposición absoluta ni tampoco a una aniquilación de una parte por la otra, sino a la convivencia entre ambas: "... están condenados a convivir, cada uno es el otro y es el mismo".[162] De acuerdo a Paz, esta lucha, aunque ya no en el plano íntimo, individual, sino más bien en el social, "... ha sido la sustancia de la historia de nuestros pueblos durante los dos últimos siglos".[163] Al decir "nuestros pueblos", Paz se refiere al mundo iberoamericano en general. Ello no significa, desde luego, pasar por alto el hecho de que España y Portugal, por un lado, y México y Perú o Guatemala, por el otro, tienen pasados distintos. Paz se refiere en específicamente al "mundo indio": "España y México tienen pasados distintos. En nuestra historia aparece un elemento desconocido en la de España: el mundo indio".[164] En efecto, la presencia del mundo indígena revela una complejidad cultural que Paz compara con la de aquella España medieval en la que coexistieran el mundo cristiano-latino con el islámico-árabe y el judeo-hebreo que, para autores como Américo Castro, constituyera el factor decisivo para el desarrollo de la cultura española.[165] Se trata, en ambos casos, de sociedades caracterizadas por el *multiculturalismo*. No obstante, esta denominación común no debe hacernos pasar por alto las diferencias entre ambas: por un lado, el (los) interlocutor(es) indio(s), la(s) otra(s) cultura(s) india(s) no están, para indicarlo con metáforas y preposiciones espaciales, "fuera", "frente a", sino más bien "dentro de nosotros. Esta(s) otra(s) cultura(s) no fueron expulsadas ni desterradas como lo fueron los árabes y judíos en España en el siglo XV; por el otro, el carácter *monoteísta* de las religiones propias a las culturas judía, islámica y cristiana.[166]

[162] Paz, 1982b: 11.

[163] *Idem*.

[164] *Ibid*.: 12.

[165] Al respecto, véase el ya clásico: Castro, 1948.

[166] Acaso esta observación deba ser sin embargo precisada, pues habría algunos aspectos de importancia que Paz deja fuera de su consideración: En

En el caso de México especialmente, y es aquí donde la figura de la otredad en Paz parece adquirir una especificación histórica y social, el mundo indígena ha sido desde el principio el *Otro*. Latinoamérica se ha visto por ello confrontada desde siempre con la *otredad*, una otredad que, como decía, no está "fuera", sino siempre ha estado "dentro" de nosotros. Esta "aparición de América" (Paz) modificó, según Paz, el diálogo de España consigo misma, es decir, su *identidad* —transformada ahora por la presencia del Otro en el cual poder reconocerse, del cual poder diferenciarse, en relaciones que varían desde la identificación mimética hasta la destrucción violenta— y, no solamente la identidad y el diálogo de España consigo misma sino, también, la identidad y el diálogo de la civilización occidental europea consigo misma —piénsese, por ejemplo, en las críticas a la civilización europea bajo la figura del *bon sauvage* definido en último análisis por su referencia al "nuevo mundo" en Rousseau, etc.—. En este sentido señalaba ya Paz al referirse a la reflexión de intelectuales españoles como Ortega y Gasset, que el diálogo de España con Europa, por un lado, y con América Latina, por el otro, continúa siendo hasta ahora una exigencia:

> Una España más europea —como la que ahora se dibuja— sentirá mayor afinidad con la tradición que presenta Ortega y Gasset, que es la que siempre ha mirado hacia Europa. Pero la cultura europea vive años difíciles y no puede ser ya la fuente de inspiración que fue a principios de este siglo. Además, España es también americana, como lo vió admirablemente Valle-Inclán y no lo vieron ni sintieron

primer lugar, que la presencia de la(s) cultura(s) indígena(s) en América Latina es mucho más heterogénea de lo que se piensa lo mismo en México que en Perú, por citar tan sólo dos de los ejemplos más relevantes en Latinoamérica. En segundo lugar, el caso de países como Argentina o Uruguay donde las culturas indígenas fueron prácticamente aniquiladas durante el proceso de modernización, es decir, de europeización de estos países. En tercer lugar, Paz deja aquí de lado que en algunos países de América Latina se suma a la(s) cultura(s) indígena(s) la presencia de la cultura negra de procedencia africana que da a países como Brasil o Cuba e incluso Colombia y Venezuela características especiales y distintas a países como México y Perú o Argentina y Uruguay.

> Unamuno, Machado y el mismo Ortega y Gasset. Tampoco los poetas de la Generación del 27, a pesar de su descubrimiento de Neruda, sintieron y comprendieron de veras a Hispanoamérica.[167]

El desafío que plantea esta diversidad de culturas, voces, pasados e interlocutores parece haberse resuelto hasta ahora en América Latina mediante el recurso a dos tentaciones contrarias:[168] o bien la dispersión y la libertad, esto es la multiplicación de los proyectos culturales y aún de las fronteras políticas —y el ejemplo extremo sería la atomización de América Central y las Antillas; o bien la centralización y la autoridad, es decir, la ordenación de la diversidad cultural en torno a un único proyecto —y en el plano político, el centralismo de Castilla y el de México ofrecen ejemplos relevantes a este respecto—.

Para Paz es claro que estos desafíos no pueden ser enfrentados por medio de una suerte de imposición burocrática de arriba a abajo —sea por el Estado, sea por una élite política o por un partido de vanguardia— de los principios del liberalismo, de la modernidad, del cosmopolitismo planteados en las dicotomías anteriormente señaladas. De esta manera cita a un personaje de Galdós:

> todos los españoles deben abrazar la bandera de la libertad y admitir los progresos del siglo... y si no todos desean entrar por este camino, los rebeldes deben ser convencidos a palos, para lo cual convendría que los libres se armen, formando una milicia. Este curioso liberal era un devoto de Rousseau, el de la omnipotencia de "la voluntad general", máscara democrática de la tiranía jacobina.[169]

Y, más adelante:

> Apenas la libertad se convierte en un absoluto, deja de ser libertad: su verdadero nombre es despotismo.[170]

[167] Paz, 1984: 105.
[168] Paz, 1982b: 13.
[169] *Idem*.
[170] Paz, 1982b: 14.

Se requiere, pues, parece querer decir Paz que los principios de la modernidad —articulados por Paz en este escrito en torno a dos ideas básicas: la *libertad* y la *democracia*— estén anclados en la vida cotidiana de las sociedades latinoamericanas, que estén integrados, por así decirlo, como una forma de vida. Se trata, pues, de propiciar una suerte de "reconciliación", "síntesis" entre los ideales del liberalismo, de la modernidad, del cosmopolitismo con las respectivas tradiciones nacionales. Esta tarea requiere, de acuerdo a Paz, no tanto "piedad histórica" como "imaginación política", algo de lo que se ha carecido en América Latina.[171] La libertad se mostraría en ese momento no como una ideología, sino como una virtud, como una crítica de los absolutos —y aquí parece referirse Paz implícitamente a la izquierda latinoamericana— que permita descubrir al Yo y a las sociedades en América Latina como lo Otro o, dicho más suavemente, como lo *Plural*.[172]

Así, al igual que para Alfonso Reyes, Samuel Ramos y José Gaos,[173] para Paz es también irreversible e incuestionable pertenencia del mundo iberoamericano a la modernidad occidental. Paz reconoce en todo momento que desde la conquista el país se ha convertido cada vez más en un país occidental. No se trata por ello de elegir a favor o en contra de la modernidad. Esa elección ya ha sido hecha. "Estamos *condenados* a ser modernos".[174] La historia, la lengua y la cultura en América Latina expresan nuestra filiación a Occidente; somos "un extremo de Occidente —un extremo excéntrico, pobre y disonante"—.[175] Para Paz es claro entonces que "... si

[171] *Ibid.*: 14-15.

[172] *Ibid.*: 16. Cabría la posibilidad de pensar que en plano de la actividad intelectual o, más específicamente, literaria y filosófica, esta libertad se expresa en un género que no busca agotar su tema, ni compilar ni tampoco sistematizar, sino explorar. Se trata de un género que oscila entre la dispersión y la centralización mencionadas, a saber: el ensayo: "La prosa del ensayo fluye viva, nunca en línea recta, equidistante siempre de los dos extremos que sin cesar la acechan: el tratado y el aforismo. Dos formas de la congelación" (Paz, 1984: 98).

[173] Véase capítulos II, IV y V, pp. 56, 163 y 279, respectivamente, de este libro.

[174] Paz, 1989: 472.

[175] Paz, 1975a: 61.

México quiere ser, tendrá que ser moderno". Se trata, sin embargo, de una modernidad, agrega Paz, que no pude ni debe renegar de la propia tradición sino que más bien debe colocarse ante ella de modo creador. La falla de los modernizadores e ilustrados ha consistido en que renegaron de las tradiciones y copiaron sin discernimiento las novedades de fuera. "Perdieron el pasado y también el futuro. Modernizar no es copiar sino adaptar; injertar y no transplantar. Es una operación creadora, hecha de conservación, imitación e invención".[176] Esta relación entre modernidad y tradición ha sido capital en la historia de México. La mayoría de los conflictos históricos no han sido sino variaciones de este tema medular: sea en la Independencia, sea en las luchas entre conservadores y liberales, sea en el contraste entre los proyectos modernizadores de Porfirio Díaz y la realidad tradicional del México agrario o ya en el siglo xx.[177]

De lo que se trata entonces es de adaptar nuestro pasado y nuestra cultura a esa modernidad, desafío al que se han enfrentado con éxito otros países como Japón (Paz, 1989: 472). Esta reconciliación entre tradición y modernidad es la que se encuentra expresada en las obras artísticas más destacadas en América Latina. Así, al hablar de Luis Barragán, señala que

> su arquitectura viene de los pueblos mexicanos, con sus calles limitadas por altos muros que desembocan en plazas con fuentes. En la arquitectura popular mexicana se funde la tradición india precolombina con la tradición mediterránea. Las formas son cúbicas, los materiales son los que se encuentran en la localidad y los muros están pintados con vivos colores —rojos, ocres y azules— a diferencia de los pueblos mediterráneos y moriscos que son blancos. El arte de Barragán es un ejemplo del uso inteligente de nuestra tradición popular. Algo semejante han hecho algunos poetas, novelistas y pintores contemporáneos. Nuestros pueblos y educa-

[176] Paz, 1990: 407.
[177] *Idem.*

> dores deberían inspirarse en ellos: nuestra incipiente democracia debe y puede alimentarse de las formas de convivencia y solidaridad vivas todavía en nuestro pueblo... Para ser modernos de verdad tenemos antes que reconciliarnos con nuestra tradición.[178]

No sé si sea esto lo que se advierta en último análisis en el modo en que Paz interpretó el movimiento neozapatista en Chiapas que apareció en la escena pública con violencia en enero de 1994.[179] En Chiapas, anotaba Paz, la modernidad había penetrado tarde y mal. Había trastornado la cultura tradicional y acentuando la desigualdad social. Aunque inicialmente le preocupaba encontrar en el ideario político de los indígenas de Chiapas "restos del gran naufragio de las ideologías revolucionarias del siglo XX", el problema se le presentaría posteriormente como un problema de *traducción* de la cultura de los indígenas chiapanecos a la modernidad y de cómo esa cultura puede insertarse en la moderna cultura mexicana, es decir, de nuevo, el problema de la reconciliación entre la tradición y la modernidad. En esta reconciliación de la tradición con la modernidad habría que mantener como un eje rector a la crítica, única defensa contra el monólogo autoritario, pues solamente ella podía fundar el espacio —físico, social y moral— en el que pudieran desplegarse el arte, la literatura y la política. Precisamente la construcción de ese espacio era, decía Paz ya desde 1975, el primer deber de los escritores en nuestra lengua.[180] El debía hacer posible —y en él a la vez deberían anclarse— la libertad y la democracia compren-

[178] Paz, 1980: 208. Tal vez podrían ser colocadas en una línea similar a esta las reflexiones de José Revueltas en sus ensayos publicados póstumamente. Allí él se vuelve tanto contra la novela regional lo mismo que contra la "falsa magia" que cree encontrar en Juan Rulfo y en García Márquez al igual que en contra del "falso cosmopolitismo" de Julio Cortázar y Carlos Fuentes para abogar a favor de una literatura que pudiera enlazar sin tensión lo nacional con lo universal (véase Revueltas, 1972).

[179] Las fuentes para reconstruir esto son básicamente artículos periodísticos publicados en el diario mexicano *La Jornada* así como comentarios y editoriales aparecidos en la revista *Vuelta*. Ellos han aparecido en el volumen 14 de sus *Obras completas. Miscelánea II. Entrevistas y últimos escritos* (Paz, 2000: 244 y ss.).

[180] Paz, 1975a: 66.

dida esta última como una forma y una cultura de convivencia entre los individuos basada en la solución pacífica de los conflictos. Una y otra, libertad y democracia, debían estar integradas en un proyecto político en el que, como lo señalara Paz después del derrumbe del socialismo real, pudieran reconciliarse el liberalismo y el socialismo.[181]

Quizá todo ello reconduzca a la poética y, en general a la forma en que, ya desde *¿Águila o sol?* (1951), se había planteado la relación entre los extremos de una oposición. La dualidad a primera vista irresoluble planteada por el título debe ser comprendida más bien como una unidad de tensión: para los aztecas el Dios águila era en realidad el sol. En forma análoga, la vida y la muerte, la noche y el día, la prosa y la poesía, el lenguaje coloquial y el poético, la razón y el mito, la tradición y la modernidad debían aparecer, si no reconciliados, sí pensados en una unidad aunque cargada siempre de tensiones.

Ello nos conduce, en último término, al modo en que ha de ser reconciliado el presente con el pasado y ambos, a su vez, enlazados con el futuro, acaso una —imposible y por ello nunca del todo lograda— reconciliación del tiempo consigo mismo. Con ello se plantea un problema que había sido ya analizado por Friedrich Nietzsche en la segunda de sus *Unzeitgemäße Betrachtungen [Consideraciones intempestivas]* publicada con el título *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben [De la utilidad y perjuicio de la historia para la vida]* (1874).[182] En efecto, Nietzsche se había referido al modo en que la conciencia moderna, anhelante de saber histórico, había perdido aquella "fuerza plástica de la vida" que colocaba a los seres humanos en condiciones de "interpretar el pasado a partir

[181] Ver esto ya desde Paz, 1989: 470-471 así como, de nuevo, un par de años antes de su muerte, el 13 de enero de 1996 (Paz, 2000: 274).

[182] Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, editado por G. Colli y M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, vol. 1. *Unzeitgemaesse Betrachtungen*, Se cita en lo sucesivo indicando el nombre del autor, el volumen en números romanos en que aparece la obra en esta edición de las obras de Nietzsche y, finalmente, el número de página(s) correspondientes.

de la fuerza suprema de la actualidad" en una orientación hacia el futuro.[183] La reflexión de Nietzsche se desarrollaba a partir de la exposición de tres formas posibles de relación con la tradición histórica y, en general, con el pasado, en una época caracterizada por la pretensión de establecer una relación "científica" con él tal y como esta se presentaba en la ciencia de la historia en el siglo XIX. El gran peligro que Nietzsche advertía en la relación con el pasado, en el "sentido histórico *[historischer Sinn]*", era el de que el peso del pasado terminara por paralizar "la fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una cultura". Es aquí que un elemento de olvido podría tener para él una fuerza terapéutica. A la vez, apuntaba Nietzsche, mientras más intensa fuera la "fuerza plástica de la vida" de un hombre, una sociedad o una cultura, más podrían estos apropiarse e integrar dentro de sí su propio pasado (Nietzsche I: 251). Es así que Nietzsche distinguía tres modos en los que la historia servía o podía servir para la vida: el primero de ellos era el modo "monumental" donde la historia aparecía como modelo, como sostén y a la vez como consuelo que conducía a una falsa idealización del pasado que dejaba de lado el "verdadero nexo histórico de causas" creyendo, en cambio, en una suerte de eterno retorno de lo igual por el que las mismas constelaciones históricas tendrían que repetirse una y otra vez hasta en sus detalles más ínfimos. El segundo modo, al que Nietzsche denominara el "anticuario", es el que buscaba conservar *[bewahren]* y venerar *[verehren]* el pasado y se caracterizaba por el rasgo fundamental de la piedad.[184] Finalmente, el tercer modo, apunta a una ruptura con el pasado para potenciar de esa manera a la propia vida. En este caso se generaba, apunta Nietzsche, un sentido "crítico *[kritisch]*" con relación a la historia en la lucha por la liberación de algún estado específico de penuria. De esta manera el pasado se sometía a juicio para así poder liberar a la vida conducida por un impulso inagotable de creación. Es esta orientación, sin embargo, la que producía el gran peligro que con-

[183] Nietzsche I: 293.
[184] *Ibid.*: 266.

lleva este modo de relación con el pasado, a saber: "el de darse por así decirlo *a posteriori* un pasado del que se querría provenir".[185] Al modo de un diagnosticador, a Nietzsche le preocupaba especialmente el analizar "la enfermedad histórica", es decir, aquella patología producida por una relación distorsionada con el pasado. Sólo de esta manera, parece pensar Nietzsche, es que la historia podría resolver el problema que ella misma se plantea dirigiendo, como él mismo anota, "el aguijón del saber contra sí mismo".[186] Ello implicaba, entre otras cosas, poder considerar al saber del pasado, a la ciencia de la historia, como algo devenido, producido y vinculado a una relación con el pasado donde este fuera comprendido e interpretado desde el presente y permitiera orientar nuestra acción en él y proyectarnos —fuera en forma individual o colectiva— a expectativas abiertas en dirección al futuro.

Quizá sean un problema similar y una tentativa de respuesta próximos a las de Nietzsche los que reaparecen en la reflexión de Octavio Paz sobre México. En efecto, al igual que a Nietzsche para quien "...[só]lo desde la fuerza suprema del presente es posible interpretar el pasado *[Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten]*",[187] para Paz se trata también de liberar al México moderno del peso de la tradición y del pasado —en este caso del vinculado al pasado indígena— buscando no tanto aniquilarlo como generar una relación productiva con él. Es en este sentido que, al final de *Postdata*, Paz señala que la crítica política, social y moral del México moderno tendría que pasar por la crítica al Museo de Antropología, a su arquitectura monumental y a la glorificación del pasado indígena que en ella se expresa, y esa crítica sería por ello, como para Nietzsche, una crítica histórica, una crítica que debía proceder como el ácido que disuelve las imágenes petrificadas de nosotros mismos, por ejemplo, la vinculada a esa exaltación del pasado indígena en el Museo de Antropología.[188]

[185] *Ibid.*: 270.
[186] *Ibid.*: 306.
[187] *Ibid.*: 293 y ss.
[188] Véase Paz, 1970: 324.

En el caso de Paz, esta relación con el pasado y esta apertura hacia el futuro desde el ahora que privilegia al presente como horizonte de comprensión del tiempo se asocia, sin embargo, quizá no tanto a Heidegger como a Proust y a Eliot y, a través de ellos, a Henri Bergson. Quizá haya sido especialmente el Eliot de *Four Quartets* (1943) y su comprensión del tiempo como eternamente presente lo que se encuentre en el fondo de esta idea de Paz:

Burnt Norton

I

Time present and time past
Are both perhaps present in time future
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable.
What might have been is an abstraction
Remaining a perpetual possibility
Only in a world of speculation.
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present.

[Burnt Norton]

I

El tiempo presente y el tiempo pasado
Acaso estén presentes en el tiempo futuro
Y tal vez al futuro lo contenga el pasado.
Si todo tiempo es un presente eterno
Todo tiempo es irredimible.
Lo que pudo haber sido es una abstracción
Que sigue siendo perpetua posibilidad
Sólo en un mundo de especulación.
Lo que pudo haber sido y lo que ha sido
Tienden a un solo fin, presente siempre][189]

Four Quartets, T. S. Eliot

[189] T. S. Eliot: *Four Quartets*. Sigo prácticamente en su totalidad a la traducción de José Emilio Pacheco (T.S. Eliot, 1943 [1989]).

Acaso sea en este punto en donde pueda encontrarse un espacio legítimo para una poetización de la política: el tiempo del origen de la poesía no es un tiempo anterior localizado en un pasado mitificado, como parece presuponerlo Paz en su transposición política del tiempo mítico mediante el recurso a su noción de *revuelta*.[190] Es un tiempo ahora en el que "cada ahora es un comienzo, cada ahora es un fin. La vuelta al origen es la vuelta al presente".[191] La visión de este ahora como "centro de convergencia de los tiempos" (Paz) asigna así al presente un valor central en la tríada temporal. No obstante, la experiencia del tiempo no se considera aquí desde un pasado mítico que prolongaría su fuerza hasta el presente; tampoco a partir de la esperanza de un futuro caracterizado por la promesa del progreso y por una etérea idea de reconciliación final. Ambos, pasado y futuro, como lo señala Paz, se convierten más bien en "dimensiones del presente, ambos son presencias y están *presentes* en el ahora".[192] A esta estética del presente, a esta poética del ahora, debían asociarse una ética y una política también del presente. La "Ética del ahora", anota Paz, debe afirmar al placer y al cuerpo y afrontar nuestra radical finitud y, con ella nuestra temporalidad. Una "Política del ahora" por su parte debía cesar de comprenderse a sí misma como un proyecto de construcción de futuro. Más bien, dirá Paz, "... su misión es hacer habitable el presente".[193]

[190] Al respecto, véase lo ya señalado en la nota 16 de este Excurso.

[191] Paz, 1974: 469.

[192] *Idem*.

[193] Paz, 1974: 469. Me parece que aquí donde podría localizarse una apropiación productiva de un tiempo mítico, de una suerte de *Jetztzeit* como aquel al que se refiriera Walter Benjamin en *Über den Begriff der Geschichte* (1940). Ello no tiene por qué ser considerado como una expresión de conservadurismo —y en este punto debo decir que no comparto la interpretación que hace Loaeza de este aspecto del pensamiento de Paz interpretándolo como "conservador" (véase "Octavio Paz: El último intelectual mexicano", en: <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=2100648>, consultado el 30 de octubre de 2017). Por las mismas razones me aparto también de la —por otra parte muy penetrante— lectura de Aguilar Mora sobre Paz en este punto:

> No hay discriminación en este trayecto, no hay selección, no hay una verdadera elección vital, no hay un verdadero eterno retorno: en la obra de Paz

Una "política del ahora", sin embargo, no puede desentenderse de un entramado de ideas rectoras que han estado a la base del tejido social, institucional, jurídico y político de México y que se han condensado en procesos y acontecimientos históricos, en movimientos sociales y culturales e incluso en figuras individuales, al igual que en espacios arquitectónicos en los que ellos se articulan y expresan simbólicamente: dos de ellas son de especial importancia, la de la libertad, por un lado, y la de la justicia social, por el otro. Es a la luz de ellas que tiene que descifrarse el pasado, comprender el presente e iniciar luchas dentro de él para poder abrir así una perspectiva de futuro. En ello no se trata de buscar en el pasado una suerte de arquetipo para ser revitalizado en el presente —sea que él provenga de la Grecia clásica como en Alfonso Reyes, de un nacionalismo romantizante con rasgos protofascistas como en el último José Vasconcelos,[194] de un idealizado pasado indígena o de una idea de hispanismo tradicional permeado ocasionalmente de resonancias monárquicas y conservadoras, y ya perimida. Se trata más bien de afirmar —como ya lo habían hecho Ramos, Gaos y el propio Paz— la radical y, al mismo tiempo, compleja modernidad de una sociedad con incipientes tradiciones democráticas guiada por dos principios rectores: libertad y justicia. La articulación, mantenimiento y defensa de los mismos no tiene por qué ser remitida exclusivamente a la rebeldía individual del artista —del poeta— dotado de la visión momentánea de una otredad que siempre se le sustrae, sino más bien a la actividad del ciudadano quizá desencantado de la ilusión de la existencia de una necesidad férrea que habría de conducirlo en forma inexorable a un futuro soñado y localizado en el espacio público en el que vive, actúa, habla, razona y argumenta, traduciendo el ruido insomne de la multitud de voces en palabras,

todo regresa, regresa todo idéntico, regresan las negaciones, regresa lo que niega la vida, regresa la afirmación, regresa la disidencia, regresa el conformismo y el conservadurismo, es un eterno retorno pero cíclico, previsible a lo largo de la trayectoria de estos últimos años (Aguilar Mora, 1978: 117).

[194] Véase el apartado consagrado a Vasconcelos en el capítulo II de este libro.

imágenes y espacios habitables que posibiliten la convivencia común con los otros en forma pacífica y civilizada.

Quizá ello muestre en último análisis que la trayectoria delineada por el curso de la poesía moderna parece ser similar no sólo a la recorrida por el ensayista, sino a la que ha caracterizado al curso de la propia modernidad:

> su centro y eje es "Itinerario", relato y descripción de un viaje, a través del tiempo, entre dos puntos, uno de salida y otro de llegada. La línea que traza ese trayecto no es la recta ni el círculo sino la espiral, que vuelve sin cesar y sin cesar se aleja del punto de partida. Extraña lección: no hay regreso pero tampoco hay punto de llegada.[195]

[195] Paz, 1993: 9.

VI
México en el horizonte de Latinoamérica, Latinoamérica en el horizonte de México: la filosofía latinoamericana

Leopoldo Zea (1912-2004) nació en la Ciudad de México, en plena efervescencia de la Revolución mexicana. Proveniente de un ambiente familiar más bien modesto, Zea hizo sus estudios en el Colegio La Salle pero, debido a las imperiosas necesidades económicas en el hogar, debió abandonar los estudios para trabajar vendiendo carbón, posteriormente en un tortillería y, finalmente, como mensajero en Telégrafos Nacionales.[1] Durante su trabajo como mensajero en los Telégrafos Nacionales Zea comenzó en forma autodidacta el estudio de obras filosóficas como la *Crítica de la razón pura*. Así, en 1936 se convierte en oficial de reparto de Telégrafos Nacionales y, al mismo tiempo, comienza a estudiar derecho y literatura en la Facultad de Filosofía y Letras. Fue así que en 1939 asistió a un curso impartido por Samuel Ramos en torno al pensamiento de José Ortega y Gasset. En esa misma época llegaron los maestros del exilio español a México, entre los que uno que ejercería una gran influencia sobre Leopoldo Zea: José Gaos. Zea dirá más tarde: "El destino me deparó a Gaos". Fue a través de Gaos que Leopoldo Zea profundizo en su estudio del pensamiento de José Ortega y Gasset. Al mismo tiempo, Gaos se entusiasmó profundamente con el talento de Leopoldo Zea y le consiguió una beca en La Casa de España en México, al frente de la cual se encontraban Alfonso Reyes como presidente y Daniel Cosío Villegas como secretario general. Zea

[1] Medin, 1992: 13 y ss.

renunció entonces a su trabajo en los Telégrafos Nacionales para dedicarse intensamente al estudio de la filosofía y del pensamiento filosófico bajo la dirección de José Gaos. Aunque inicialmente lo movía un interés en los filósofos presocráticos, Leopoldo Zea terminó por aceptar la propuesta que le hizo Gaos de escribir sobre el pensamiento mexicano. Resultado de ello fue el estudio sobre el positivismo en México.[2]

En 1943 Zea presentó como tesis de maestría la primera parte de su trabajo clásico sobre el *Positivismo en México* y, un año más tarde, en 1944, presentó como tesis de doctorado la segunda parte de este mismo estudio. Dos años antes, en 1942, había ingresado como profesor en la Escuela Nacional Preparatoria y, un año más tarde, en 1943, se hizo cargo de la cátedra de Filosofía de la historia que había sido ocupada anteriormente por Antonio Caso.

Después de haber finalizado sus estudios de doctorado y por consejo de Gaos, Zea decide proseguir sus estudios sobre el positivismo, aunque ahora más allá del área de México para extenderlo a toda Latinoamérica. Este estudio lo empezó a desarrollar con una beca de la Fundación Rockefeller conseguida con el apoyo de Alfonso Reyes. La estancia en los Estados Unidos por seis meses y el recorrido por varios países de Sudamérica contribuyeron a ofrecer a Zea una perspectiva más amplia, continental, del ideario latinoamericano y, al mismo tiempo de las diferencias que el pensamiento y la cultura latinoamericanas en general mantenían con respecto al pensamiento y la cultura de los Estados Unidos. Fue en el marco de estos viajes por América Latina que estableció contacto con Francisco y José Luis Romero en Argentina, con Vaz Ferreira y Arturo Ardao en Uruguay, Cruz Costa en Brasil, Enrique Molina en Chile, Guillermo Francovich en Bolivia, Francisco Miró Quesada en Perú, Germán Arciniegas y Danilo Cruz Vélez en Colombia, Mariano Picón-Salas en Venezuela y Raúl Roa en Cuba. Estos viajes y el intercambio intelectual productivo con intelectua-

[2] Al respecto, véase Medin, 1998: 19-20, a quien sigo en partes centrales de este capítulo. Véase también: Saladino, 2017.

les de esta clase contribuyó a abrir en Zea una perspectiva latinoamericana en su reflexión.

Fue en esa misma época, a inicios de los años cuarenta, que Zea comenzó a colaborar regularmente con diversas revistas culturales entre las que se encuentran *Tierra Nueva*, *Letras de México*, *El Hijo Pródigo*, *Cuadernos Americanos*, etc. En todas estas revistas Zea comenzó a desarrollar una postura orientada a considerar lo propiamente nacional, lo específicamente latinoamericano, bajo una doble influencia proveniente de Europa: de un lado, bajo la línea de reflexión abierta por el historicismo y de José Ortega y Gasset que impulsaban al filósofo a reflexionar sobre su propia circunstancia y sobre la manera en que el pensador se insertaba en esa circunstancia, y, del otro lado, al mismo tiempo, una mirada desencantada sobre una Europa que se consumía por la guerra y en la que se delineaba la posibilidad de lo otro a través de Latinoamérica. Es de esta manera que Zea escribe en 1948 lo siguiente:

> América vivía cómodamente a la sombra de la cultura europea. Sin embargo, esta cultura se estremece en nuestros días, parece haber desaparecido en todo el continente europeo. El hombre americano que tan confiado había vivido se encuentra con que la cultura en la cual se apoya le falla, se encuentra con un futuro vacío, las ideas a las cuales había prestado su fe se transforman en artefactos inútiles, sin sentido, carentes de valor para los autores de las mismas. Quien tan confiado había vivido a la sombra de un árbol que no había plantado se encuentra en la intemperie cuando el plantador lo corta y echa al fuego por inútil. Ahora tiene que plantar su propio árbol cultural, hacer sus propias ideas.[3]

* * *

Como ya se ha dicho, la primera gran obra de Leopoldo Zea *El positivismo en México* fue publicada en 1943. Este libro es en buena

[3] Zea, 1948: 166.

medida una investigación de carácter historiográfico sobre la recepción, auge y, a la vez, continuación productiva del positivismo en México, apoyada en una gran cantidad de fuentes y desde una perspectiva de carácter sistemático. Podría decirse que se trata más bien de una "historiografía de las ideas" (Medin), sin embargo, el proyecto del libro y la aproximación histórica y sistemática que realiza Zea al positivismo en México se enmarcan en el horizonte de una "crisis cultural" que, según Zea, caracterizaba a la época. A ello se refiere con cierto detalle el propio Zea en el prólogo a este libro. En el marco de esa "crisis cultural", los países latinoamericanos en general y México en particular parecían haber sido orillados a buscar en el interior de su propia historia, dentro de sus propias tradiciones, los elementos a partir de los cuales podrían conformar una cultura propia. En la búsqueda de esta cultura propia a partir de una reflexión sobre la propia historia de Latinoamérica en general y de México en particular, se insiste en la necesidad de recurrir al pensamiento europeo para ver como este ha sido interpretado y reinterpretado y, en ese mismo sentido recreado en el interior de América Latina. El libro puede ser leído entonces como una suerte de reivindicación de Latinoamérica, de su historia y de su cultura frente a la cultura de Europa y de los Estados Unidos. No se trata, sin embargo, de desconocer el valor y la significación universal de la cultura europea ni tampoco de negar su poderoso influjo sobre el pensamiento latinoamericano; se trata más bien de reafirmar el modo en que la recepción del pensamiento europeo —en este caso el positivismo— no fue una recepción meramente acrítica y pasiva sino, al mismo tiempo, creadora. Es ahí que se localiza el punto de apoyo para la comprensión de una historia, de una cultura y de un pensamiento filosófico propio de Latinoamérica en general y de México en particular. Es en ese sentido que Zea señala lo siguiente:

> Esto no implica que *nuestro* positivismo, *nuestro* cartesianismo o *nuestra* escolástica carezca de importancia. En este ser nuestro esta precisamente expresada una experiencia personal, propia, y por lo mismo original. Se trata de una experiencia humana, la de unos

> hombres determinados situados en unas determinadas circunstancias. Es esta experiencia la que no puede ser despreciada, máxime cuando la sabemos nuestra. Acaso sea este el secreto, la razón por la cual la filosofía creada en la cultura europea tiene un valor universal; puesto que eleva a conceptualización universal aquellas experiencias que le son propias, sin que se le plantee el problema de la originalidad de las mismas.[4]

El planteamiento de fondo que subyace a esa historia de las ideas se encuentra muy influido, como ya se ha dicho, por la reflexión de Ortega y Gasset quien concibe al pensamiento, como ya se ha dicho, como localizado en el interior de una circunstancia y que se entiende en ese sentido como una reflexión sobre la circunstancia, como un diálogo con la circunstancia y, en el interior de ese diálogo, una reflexión sobre la historia en la que se inscribe esa circunstancia. Es así que Zea expresa su adopción, expresa su reformulación y, al mismo tiempo, su crítica al *circunstancialismo* de Ortega y Gasset:

> Toda filosofía es obra de un hombre, y como tal se realiza en un determinado tiempo y lugar, siendo esta la razón de su condición histórica. Toda filosofía tiene su verdad en su adecuación con la realidad, sólo que esta realidad no es permanente sino histórica. No es posible saltar la barda de la historia. Cuando cambia la historia, necesariamente tiene que cambiar la filosofía, puesto que esta no puede ser sino filosofía de una realidad y esta realidad es histórica. Así, no es posible desligar la historia de la filosofía, ni la filosofía de la historia. Cada historia tiene su filosofía, es decir, una forma de expresión conceptual que le es propia; y cada filosofía tiene su historia, es decir, un contenido o realidad que le es propio.[5]

De este modo, la cultura, las ideas se entienden como una expresión y, a la vez, una respuesta a problemas que en cada caso una sociedad

[4] Zea, 1943-1944: 9-10.
[5] *Ibid.*: 21.

se va planteando en un periodo histórico determinado y solamente en el interior de esta inserción en la historia es que las ideas, el pensamiento, la cultura en general se comprenden y adquieren un sentido. Es esta la idea rectora que guía la reconstrucción histórica y sistemática que Leopoldo Zea realiza del positivismo en México. La comprensión y el análisis que ofrece Leopoldo Zea del positivismo en su magna obra se encuentra así profundamente influida por el pensamiento de José Ortega y Gasset y, en general, por el historicismo. De este modo, Zea se propone comprender a las ideas filosóficas (en este caso al positivismo en México) no en abstracto, sino como esencialmente localizadas y vinculadas a otras expresiones del pensamiento y de la cultura en general y a estas, a su vez, en el interior de un contexto histórico, político y social muy específico, en el caso del positivismo en México, en la situación histórica, social y política que caracteriza a México en el último tercio del siglo XIX y en el inicio del XX. Es así que Zea señala que para poder comprender el positivismo en México: "Es menester preguntarse cómo vivieron, es decir, qué sintieron, qué quisieron, qué soñaron, con qué dificultades tropezaron, los hombres autores de una filosofía".[6]

Se trata entonces de comprender a las ideas filosóficas y, en general, a la cultura y el pensamiento humanos, en su concreción, en la circunstancia histórica específica en la que surgieron y sólo en el interior de la cual adquieren un sentido. Las ideas filosóficas, en este caso las del positivismo, adquieren así su significación específica sólo en el momento en que se interpretan y aplican a circunstancias históricas específicas que, de ese modo, en un cierto sentido las reinterpretan, las redefinen y las desarrollan. En el caso del positivismo mexicano en concreto, Zea subraya de que esta ideología sólo puede ser comprendida en el momento en que se sitúa y se conecta con los intereses sociales y políticos específicos que esas ideas representaban y que, al mismo tiempo, venían a justificar. En este punto se puede apreciar en forma clara la profunda influencia que ejerció el filósofo y sociólogo alemán Karl Mannheim en el

[6] *Ibid.*: 24.

estudio que Zea realiza del positivismo en México. Se trata en particular de subrayar el significado y la función ideológica de la filosofía en forma similar a como lo había hecho Karl Mannheim. La filosofía, y en general la ideología, aparecen vinculadas a los intereses de determinadas clases y sectores sociales a los que dan una coherencia, una justificación y una posibilidad de aplicación en una realidad histórica determinada. Es así que el propio Zea subraya lo siguiente: "Toda ideología es expresión de una determinada clase social, la cual justifica los intereses que les son propios por medio de una doctrina que es lo que Mannheim llama teoría".[7]

Las tesis de Mannheim son comprendidas y radicalizadas por el propio Zea a un grado tal en que la filosofía en general y el filósofo en particular aparecen vinculados en forma indisoluble con los intereses que en cada momento histórico se le van planteando a las sociedades en general y a las clases y sectores sociales que conforman esa sociedad en particular. Puede aducirse en este sentido lo que Zea señalara en un artículo que dedicaría posteriormente a Karl Mannheim en 1954:

> Cada filósofo de la historia ha sido el portavoz de los intereses de su época y de su grupo social, y ha hecho síntesis históricas de acuerdo con esos intereses; se han hecho síntesis de carácter absoluto, supratemporales, con pretensión de validez en cualquier tiempo y lugar. La tesis histórica de un san Agustín, un Hegel, un Marx o un Spengler, no son otra cosa —a pesar de sus pretensiones— que expresión de los intereses de la época o de sociedad a que pertenezcan. Mannheim, consciente de esta verdad y también de la necesidad de las síntesis históricas, propone que estas síntesis se hagan desde el punto de vista circunstancial y sin pretensión de validez absoluta [...] La historia como irrepetible no puede ser maestra de la vida, no puede enseñar; pero sí influye en nuestro presente, de aquí que sea menester enfocarla en su totalidad. La sección de esta totalidad estará hecha desde el punto de vista de los

[7] Zea, 1943-1944: 40.

> intereses del autor de la síntesis; el filósofo de la historia no podrá ver otra cosa que lo que sea conforme a los intereses que lo guíen a la síntesis, a los intereses del grupo social del cual es expresión.[8]

A Karl Mannheim, se suma también la influencia de Max Scheler a quien Zea también había dedicado un artículo en 1943.[9] En el caso de Scheler, Zea subraya ante todo la idea de que nuestra comprensión y análisis del pasado, en este caso del positivismo en México a finales del siglo XIX y principios del XX, se hace siempre desde preocupaciones, intereses y orientaciones de nuestro propio presente.

Es en base a lo anteriormente expuesto que ha de comprenderse porque Zea inicia su libro con un capítulo dedicado a la exposición del positivismo de Auguste Comte apuntando inmediatamente cómo se dio su recepción en México. Comte, la filosofía positivista en general, son comprendidas por Zea como expresión de la burguesía triunfante en Francia, de una burguesía que se hizo del poder político gracias a la Revolución francesa, esgrimiendo los ideales de la libertad, la igualdad y la fraternidad, y profundamente convencida de que la marcha de la historia se desarrollaría en medio de un proceso constante de la libertad. No obstante, una vez que se hizo del poder, esa burguesía triunfante comenzó a advertir los riesgos que entrañaba la propia libertad y así la conservación y el mantenimiento de la libertad se verían esencialmente vinculados a la erección y defensa del orden, en este caso del orden burgués. La burguesía se vio así ante la imperiosa necesidad de neutralizar y contener la radicalización de los ideales de la Revolución francesa, especialmente de los ideales de libertad e igualdad. Fue justamente esta la función que tuvo el positivismo de Auguste Comte. A la idea revolucionaria de una radicalización de la libertad, el positivismo opondrá su contención y regulación a través del orden; a la idea de igualdad, el positivismo opondrá una suerte de restauración de las diferencias sociales y de una división de la sociedad en clases y estratos cada uno de los cuales debía tener una función específica

[8] Zea, 1954: 88.

[9] Véase Zea, 1943.

fuera de la cual no debían salir. Este ideario positivista es el que fue importado a México por la burguesía mexicana en cuyo desarrollo Zea observa, en forma similar al decurso que había tenido la burguesía en Francia, dos etapas fundamentales: la primera de ellas, progresiva, combativa; la segunda, constructiva y, posteriormente, defensiva. Así, durante su fase combativa, crítica, el positivismo se había aliado con el liberalismo en su lucha en contra del clero y de la milicia echando mano para ello de los ideales de la Revolución francesa y especialmente, el de la libertad. En una segunda etapa, en forma análoga a lo que aconteció en Francia, esa misma burguesía mexicana deseaba acotar y contener el impulso de los ideales de la libertad mediante el recurso al orden: "La burguesía mexicana a semejanza de la burguesía europea, quería el orden, y este su afán tropezaba con la ideología que en otra época le sirviera para combatir el orden que le había antecedido".[10]

Sin embargo, como ya se ha dicho, el positivismo mexicano no fue solamente una adopción mecánica, pasiva, del ideario del positivismo francés. En efecto el modo contrario a como había surgido el positivismo en Europa, el positivismo no se orientó solamente en México a la destrucción de un orden teológico opuesto al progreso sino que en México asumirá también, al mismo tiempo, una [illegible] esencialmente constructiva, de [illegible] el pensador más consciente de esta labor constructiva en México fue Gabino Barreda quien en lugar del lema del [illegible] "Amor, orden y progreso", propondrá el de "Libertad, orden y progreso". [illegible] también esa recepción, [illegible] ción del positivismo [illegible] histórica de México [illegible] México el positivismo [illegible] de la humanidad [illegible] influjo del liberalismo [illegible] el positivismo no podía [illegible], más bien, el modo

[10] Zea, [illegible]

[11] [illegible] el ideario positivista y la naciente [illegible] (véase supra, capítulo I, p. 17 de este libro).

de una crítica radical a la religión y a la Iglesia en nuestro país.[12] Es por ello comprensible que Gabino Barreda se refiriera en 1877 al liberalismo como una expresión del espíritu positivo que era consciente de su misión histórica y que, años más tarde, en 1877, criticara al liberalismo como la fuente más poderosa de anarquía y como una doctrina que podía conducir al desorden y a la violencia y que, en ese mismo sentido se podía convertir en un serio peligro para el desarrollo del orden positivista. Zea continua su análisis del positivismo en las etapas ya señaladas hasta su conversión en una ideología de justificación de la dictadura de Porfirio Díaz que ofreció a la vez la base ideológica de sustento para la creación del partido de los llamados "Científicos":

> Orden político y libertad económica fue el ideal de este grupo y a este ideal fue muy útil un positivismo como el de Mill y Spencer, que justificaba los intereses de la burguesía inglesa, un positivismo que no veía en el orden un fin último sino un instrumento al servicio de los intereses del individuo. En México, el orden político representado por el porfirismo fue puesto al servicio de los individuos que formaban la burguesía.[13]

El positivismo pasa a convertirse así en una filosofía que, en su última etapa, funcionó como justificación ideológica de la dictadura de Porfirio Díaz. Es ahí que comienza prácticamente su decadencia frente al surgimiento de un nuevo espíritu y de una nueva forma de comprender y practicar la filosofía que vendría inspirada ya no en Comte ni el positivismo, sino en Schopenhauer, Nietzsche, Henri Bergson y Rodó. El positivismo sería relevado por una filosofía de orientación vitalista. La burguesía mexicana a la que el positivismo serviría de ideología para la justificación de sus intereses era, sin embargo, una burguesía con un carácter muy distinto a la burguesía francesa y, en general, a la burguesía europea y nor-

[12] Zea, 1943-1944: 70.
[13] *Ibid.*: 403-404.

teamericana. En efecto, durante el porfiriato la gran industria había quedado en manos de la burguesía extranjera y la burguesía nacional se componía básicamente de terratenientes, latifundistas y especuladores que, en lugar de proteger y a la vez impulsar a la industria mexicana, la habían entregado a la burguesía extranjera para convertirse en una burguesía parasitaria del extranjero:

> En vez de ser industrial y poderosa como lo era la norteamericana y la europea, no pasó de ser una burguesía colonial, es decir, puesta al servicio de la gran burguesía del norte o de Europa. Nuestra burguesía, si merece este nombre que a sí misma se da, no pasó de ser un grupo semifeudal, latifundista y burocrático. En vez de explotar industrias, explotó al campesino y al erario público.[14]

Así, el análisis y comprensión del positivismo en México lleva a Zea a una interrogación sobre la forma en que el positivismo se adaptó y, a la vez, se recreó en el interior de las circunstancias históricas específicas que caracterizaban a México en el último tercio del siglo XIX y principios del siglo XX. Este análisis condujo a Zea a interrogarse por las formas que asumiría la *dependencia* económica, política y cultural ya no sólo de la burguesía mexicana, sino de México y en general de Latinoamérica.

Es justamente en esta época que tiene lugar una serie de acontecimientos en la vida personal de Leopoldo Zea que tendrán un profundo impacto en su reflexión filosófica futura. En efecto, entre mediados 1945 y mediados de 1946 emprendió un viaje por Latinoamérica con el propósito de conocer la situación del continente. Inicialmente su propósito era ampliar el análisis y comprensión del positivismo en México en dirección a una investigación de más largo alcance sobre el positivismo en Latinoamérica. Sin embargo, en el curso de ese viaje entró en contacto con pensadores de toda América Latina y se familiarizó con lo que se hacía en la filosofía en esta región del mundo. Pero no sólo eso sino que este

[14] Zea, 1943-1944: 286.

viaje le permitió aproximarse a la realidad histórica, social y política de los países de este continente. Así, por ejemplo, en Argentina fue testigo directo del surgimiento y despliegue del peronismo en 1945; en Brasil, pudo presenciar la caída del régimen de Getúlio Vargas, en Perú y Colombia fue testigo de las protestas sociales y políticas en esos países. Puede decirse que este viaje fue no sólo una experiencia personal sino también de carácter filosófico y político pues le permitió integrar en el horizonte de su reflexión al continente latinoamericano en su conjunto. Parte de estas experiencias quedaran plasmadas en un artículo publicado en la revista *Filosofía y Letras* en julio-septiembre de 1946, poco después de su regreso a México. El artículo llevaba por título "Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica" y fue dedicado a su colega y amigo argentino Francisco Romero quien le había ayudado a organizar el viaje por América Latina. En este artículo Leopoldo Zea ofrece un cuadro muy detallado de la filosofía que se practicaba en ese momento en América Latina, de los principales centros académicos de filosofía, de las corrientes filosóficas así como de los nombres de los filósofos más destacados y, de la misma manera, de cuáles eran los filósofos y corrientes europeos más importantes en esta región del mundo. La filosofía había alcanzado, según Zea, en América Latina un periodo de "normalidad filosófica". Con ello Zea quería dar a entender que la filosofía como disciplina era ya parte esencial de la cultura iberoamericana, se había institucionalizado y se estudiaba ahora en centros de enseñanza superior en forma sistemática, disciplinada y, cada vez más especializada. Sin embargo, al mismo tiempo, Zea se percataba de que la filosofía en América Latina empezaba a desarrollar, además del interés por las grandes corrientes filosóficas europeas entre las que se encontraban la fenomenología, el existencialismo, el vitalismo, entre otras, había también una línea de reflexión que se interrogaba sobre el pensamiento, la cultura, la filosofía y, en general, la historia de Latinoamérica. Había así, para decirlo en palabras del propio Zea, "un afán de saber lo que se ha sido, como primer paso para saber lo que se podrá ser". La reflexión filosófica que se desarrolla en América Latina discurre entonces por

una vertiente que hasta ese momento no se había delineado en forma tan clara, a saber, la reflexión e interrogación sobre la propia filosofía en América Latina comprendida en el interior de una reflexión sobre la historia de esta región del mundo. Ello debía ser para Zea un primer paso en el proceso de conocimiento de sí misma que América Latina debía realizar, que debía ser complementado por un segundo paso en dirección a convertir a esta región del mundo en un participante central en el escenario mundial. Se trataba ahora de un conocimiento que América Latina debía realizar de sí misma, de su pensamiento, de su cultura, de su propia historia, para poder incorporarse en el marco de la cultura occidental en pie de igualdad, como un sujeto histórico activo, con propuestas propias y originales y no como simple reflejo pasivo de lo que se hacía y pensaba en Europa y en los Estados Unidos: "Ya no se conforman con asimilar determinadas corrientes filosóficas; ya no se conforman con repetir estas en la cátedra, el ensayo o el libro; se quiere además tomar parte personal en la elaboración de la filosofía".[15]

El papel que se le asigna a esta tarea de autoconocimiento de América Latina se inscribe además en el marco de un diagnóstico sobre la crisis de una Europa consumida por la guerra. En este horizonte América Latina podía erigirse sobre la base de su autoconocimiento en un sujeto activo con un papel protagónico central en el escenario mundial para poder renovar y reimpulsar la cultura occidental en un momento en que Europa parecía no ser capaz de hacerlo. Europa parecía en aquel momento (y la experiencia de la segunda Guerra Mundial parecía ser una trágica constatación de ello) ser la máxima expresión de la violencia; América Latina por su parte podía convertirse en un sujeto histórico capaz de diseñar en el orden del pensamiento, de la filosofía y de la sociedad, un proyecto de humanidad a partir de la convivencia al margen de la violencia. De este modo empieza a delinearse en Zea una perspectiva que se amplía desde México en dirección hacia "Latinoamérica en su conjunto". Sin embargo, a pesar de esta ampliación, o, mejor

[15] Zea, 1946: 143.

dicho, en el interior de esta ampliación, México seguirá desempeñando un papel central en su reflexión:

> Iberoamérica nos invita así a universalizar nuestra mexicanidad. Una serie de circunstancias geográficas, históricas y políticas, nos han situado en un lugar privilegiado. En Sudamérica encontramos a unos países desconfiando de los otros, rechazando inclusive las influencias culturales de los vecinos por temor a que sirvan de instrumento imperialismos locales. Desde este punto de vista la situación geográfica de México le exime de cualquier sospecha de esta naturaleza. Todo lo contrario, se le ve siempre como alerta vigilante entre las puertas del imperialismo que más temen. Nuestra cultura es considerada, cada vez más firmemente, como la verdadera fuente de esa inexplicable resistencia desarmada.[16]

La geografía y la historia colocan así a México, según Zea, en un lugar privilegiado, central, para poder reunir y resumir lo mejor de la cultura, el pensamiento y la historia latinoamericana ante la cultura occidental en general y la norteamericana en particular.

De este modo Leopoldo Zea comenzará a delinear una línea de reflexión latinoamericanista para cuya formación serán decisivos a lado de Hegel y Ortega, Arnold Toynbee y Jean-Paul Sartre, a ellas se unirían reflexiones que habían sido desarrolladas en México por, en este orden, Alfonso Reyes, Antonio Caso, Samuel Ramos y José Gaos. Tzvi Medin lo resume en forma clara:

> En este periodo que va de 1944 a 1960 somos testigos de tres eslabones en la labor de Zea: en un principio la ampliación de sus estudios de la historia de las ideas de México al continente latinoamericano; luego una inmersión en el análisis fenomenológico de lo mexicano, instrumentando principalmente a Sartre, y por último América en la historia universal y en la conciencia europea.[17]

[16] Zea, 1952b: 103.
[17] Medin, 1998: 112.

Es en este horizonte ampliado de problemas que la reflexión de Zea comenzará a moverse en lo sucesivo. Así, en 1947 publica una serie de artículos orientados a analizar la filosofía en México a partir de la Revolución mexicana; en 1949 aparece el libro *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* y en 1948, después de la fundación del Grupo Hiperión, Zea se integrará a él asumiendo un papel central. Es en esta época que encontramos también la publicación del libro *América como conciencia* (1953) y *América en la historia* (1957) en los que Zea nos ofrece una sugerente interpretación de la filosofía mexicana vinculándola a la Revolución de 1910 y comprendiéndola como parte de la aspiración del México posrevolucionario para darse a sí mismo una expresión cultural propia. La filosofía mexicana posrevolucionaria debía ser entendida en el marco cultural e histórico más amplio ofrecido por la Revolución mexicana. Debía comprenderse entonces al lado de la labor de los grandes muralistas mexicanos como Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco, en forma paralela a la novelística de Mariano Azuela, José Revueltas y Martín Luis Guzmán, al lado de la labor que habían realizado Silvestre Revueltas y Carlos Chávez en la música y Ramón López Velarde en la poesía. Todo ello apuntaba al surgimiento de una cultura propia que había surgido a partir de un movimiento político y cultural original gestado bajo el impulso de la Revolución mexicana pero que, no obstante, podía adquirir una significación universal. La Revolución mexicana asumía para Zea un carácter paradigmático porque, según él, a diferencia de la Revolución francesa de 1789 o de la Revolución rusa de 1917, la Revolución de 1910 se había realizado no a partir de la importación de ideas ajenas o siguiendo abstracciones universales. En efecto, la Revolución francesa y la Revolución soviética se concebían como revoluciones de carácter universal pero apoyándose sobre abstracciones vacías, por ejemplo, la de la "humanidad en general". Además, una y otra habían tenido su origen en una serie de doctrinas filosóficas, en un caso las provenientes de la Ilustración francesa, en el otro, las que provenían del pensamiento de Karl Marx. En la Revolución mexicana en cambio, a pesar de haber habido numerosos planes y pro-

gramas revolucionarios, a pesar de la recepción del ideario del anarquismo, no hubo ninguna importación de teorías o filosofías extrañas ni tampoco fue un movimiento animado por abstracciones de carácter universal y en definitiva vacío. El proyecto intelectual y político de la Revolución mexicana fue surgiendo más bien, al decir de Zea, sobre la propia marcha del movimiento de la revolución y siempre tratando de ofrecer alternativas y reflexiones concretas sobre problemas concretos de los mexicanos. Fue justamente esta peculiaridad histórica de la Revolución mexicana la que le permitió a Zea concebirla como un proyecto original que debía marcar a la vez el inicio de una nueva época que permitiera a México desarrollar un camino original y propio:

> Con la revolución, el mexicano pudo descubrir una serie de facetas de la realidad que antes le habían permanecido ocultas. Un mundo ancestral brotó como por encanto, rompiendo el mundo acartonado y ridículo que el porfirismo se había empeñado en traer a México. A partir de la revolución se acabaron las teorías ajenas para justificar una acción que tenía su fuente en la realidad mexicana misma. [...] Las soluciones a los problemas que la realidad mexicana hacía patente con toda su violencia, no podían obtenerse sino de la realidad misma. Soluciones alcanzadas sobre la marcha, mediante torpes pero cada vez más seguros ensayos. Por primera vez el mundo occidental y su cultura fue puesto entre paréntesis. Los campesinos que a caballo y a pie surcaban la República de un lado a otro, nada sabían de las últimas doctrinas sociales y políticas de Occidente [...] De la civilización y del progreso no conocían otra cosa que el despojo de que habían sido sujeto para realizarlos.[18]

La Revolución mexicana es considerada por Zea, de este modo, como catalizadora de un proceso de autoconocimiento de México sobre sí mismo que, de ese modo, le permitía no sólo comprenderse e interpretarse a sí mismo sino, además, poder ensayar soluciones

[18] Zea, 1952a: 16.

concretas frente a problemas específicos que se habían planteado en este país en el curso del proceso revolucionario. La Revolución mexicana abría así la vía para el desarrollo de un proyecto económico, político, social, cultural y, para el caso que aquí nos importa, filosófico de carácter propio y original: "La Revolución, con su poderosa sacudida permitió al hombre de México encontrarse a sí mismo. Primero se palpó y se hirió mortalmente; después se captó intuitivamente por medio del arte y ahora se trata de hacerse consciente por medio de la reflexión".[19]

El proceso de la Revolución mexicana desencadena así un proceso que Zea interpreta de un forma acaso inspirada por Hegel, a saber: en primer lugar una transformación social y política marcada por el propio proceso revolucionario, a continuación una herida que se abre en la propia historia y que trata de suturarse inicialmente a través de la intuición (por medio del arte, en este caso a través del muralismo mexicano, de la novelística de la revolución, de la poesía posterior a la revolución al igual que la música posrevolucionaria de Chávez y de Revueltas) para, finalmente, alcanzar la reflexión mediante el concepto en el ámbito de la filosofía. Pero la Revolución mexicana, considerada en el interior de la historia de México, sería caracterizada por un trazo más que la coloca en una perspectiva histórica. En efecto, la Revolución de independencia de 1810 había sido la respuesta criolla a la imposición política de España desde el siglo XVI aunque sin haber suprimido las otras formas de imposición como la intelectual o la social; la Revolución de Reforma de 1857, por su parte, fue la respuesta a la dominación mental ejercida ante todo por la Iglesia que le había impedido a México desarrollarse y progresar en el ámbito económico, social, político e intelectual, sin embargo, esta revolución no fue capaz tampoco de remover el orden de dominación heredado por la colonia. La Revolución mexicana, en cambio, fue, según Zea, la destinada a superar esas estructuras sociales, políticas y económicas de dominación surgidas en la colonia y que los sucesivos movimientos y procesos revolu-

[19] *Ibid.*: 19.

cionarios dados a lo largo de la historia de México no habían sido capaz de remover entre los que se encontraban el pesado lastre de la discriminación racial y de las desigualdades sociales. La Revolución mexicana habría de ofrecer, en esta versión un tanto mistificada que Zea ofrecía de ella, la posibilidad a México no sólo de autoconocerse sino también de reinterpretarse y de emanciparse.

De esta manera, Zea asignaba a la Revolución mexicana un papel esencial no sólo en México, sino en Latinoamérica entera, a saber: el de poder cuestionar y romper efectivamente las cadenas de la dependencia económica, política, social y cultural que habían caracterizado a esta región del mundo con respecto a modelos provenientes de Europa y de los Estados Unidos. La historia económica, social, política, intelectual y filosófica de América Latina le aparece a Zea caracterizada por un trazo central, a saber: el de la *dependencia*. Es así que en *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949) Zea analiza desde el horizonte de una "dialéctica de la dependencia" la historia de América Latina en su conjunto. En este continente, en efecto, siempre se ha tratado de negar la propia realidad, el propio pasado, como algo extraño, negativo, que es necesario superar a partir de la importación y adopción de modelos tomados desde el extranjero, básicamente de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos. Es así que América Latina se ha empeñado en postular para sí misma una serie de ideas, constituciones, filosofías, formas de entender y de practicar el arte provenientes del extranjero negándose con ello a sí misma, enmascarando, diluyendo y negando su propia historia. Como resultado de ello Latinoamérica se vería siempre en forma deformada a través del espejo ofrecido por Europa y los Estados Unidos.[20]

En la década de los años cincuenta Zea procederá a ofrecer una ampliación de esta suerte de dialéctica de la dependencia bajo cuya óptica él considerará ya no solamente la historia de México y de América Latina, sino, en general, la historia de los pueblos marginados del mundo. En efecto en *América en la Historia* (1957) Zea

[20] Véase Zea, 1949.

ofrece una ampliación de la perspectiva de su reflexión desde México y América Latina en dirección hacia "los pueblos marginados" en general. La dependencia de México y América Latina le aparece ahora como un trazo común entre América Latina y los pueblos asiáticos y africanos, todos ellos también empeñados en salir de esa dialéctica de la dependencia y de emanciparse de Europa y de los Estados Unidos tanto en el plano económico como en el social, político y cultural. Inspirado en este punto por análisis como los ofrecidos por Arnold Toynbee, Zea busca analizar el modo en que Europa Occidental y los Estados Unidos han negado sistemáticamente la universalización de los propios valores que los han constituido haciendo a la vez caso omiso de las pretensiones de emancipación de los pueblos marginados del mundo, pretensiones impulsadas por los mismos valores occidentales y por la misma exigencia de libertad y emancipación. En el curso de los años cincuenta Zea va delineando cada vez más su atención en el papel que juegan en este proceso de dominación a nivel mundial los Estados Unidos. Este proceso de dominación se caracteriza por una negación sistemática de los pueblos marginados del mundo como pueblos, culturas y sujetos autónomos. En este proceso incluso países como España, Rusia y los países eslavos de Europa del este han sido sometidos por Europa Occidental. Este proceso habría de culminar, según Zea, en una marginación que ahora abarcaría incluso a la propia Europa Occidental por parte de los Estados Unidos, proceso que habría de iniciar con el término de la primera Guerra Mundial. Este entramado de dependencia y colonización habrían de llevar a una suerte de dependencia y colonización *interna* operada en el interior de los propios pueblos marginados. En virtud de ello las propias sociedades de estos países marginados, en particular sus élites dirigentes y sus sectores medios, comenzarían a desarrollar una política y una cultura basada en la propia auto denigración, en la negación de sus valores, de su cultura y de sus poblaciones originarias. Se trataba así de mudar completamente los hábitos y las costumbres propias para sustituirlos por los importados, de renunciar a los proyectos políticos, económicos, sociales, culturales y fi-

losóficos propios para, en lugar de ello, asumir en forma prácticamente acrítica aquellos que provenían especialmente de Europa Occidental y de los Estados Unidos. Ello habría de anclar y profundizar la dependencia, la colonización interna y el racismo incluso en el interior de los pueblos marginados con respecto a las clases y sectores dominados, a los sectores sociales más desfavorecidos y a las que en cada caso constituyeran sus poblaciones originarias, en el caso de América Latina a las poblaciones indígenas y afroamericanas. Es aquí que Leopoldo Zea se refiere a aquella "enfermedad" que en Hispanoamérica se ha denomina como *criollismo*. El criollo y el criollismo remiten así a una inadaptación, a una insatisfacción con la propia cultura con la propia historia con la propia sociedad en la que se vive. "América le parece poco, Europa demasiado": "En el fondo, este hombre [el criollo] sufre un gran vacío. Siente que no puede alcanzar lo que anhela; que no puede hacer de América otra Europa. América, pese a todos sus esfuerzos, se resiste siempre a ser lo que no es".[21]

Así, se trata ahora para Zea de pensar y reflexionar sobre las vías que conducen desde la dependencia hacia la emancipación y hacia la humanidad. Es aquí que se inscriben las aportaciones que hizo Zea en el interior del Grupo Hiperión al igual que su recepción del pensamiento de Jean-Paul Sartre. Sin embargo, a diferencia del Grupo Hiperión, para Zea se no trata solamente de una mera descripción fenomenológica o de los modos de ser del mexicano, sino de las posibilidades que se tienen para salir de la dependencia en dirección hacia la liberación:

> En el Grupo Hiperión el existencialismo es sólo un instrumento para captar la realidad del hombre de México, pero no una doctrina a la que se le conceda una determinada fe. [...] El investigador mexicano queda abandonado a sus propias valoraciones, las cuales, si han de alcanzar vigencia, tendrán que ser abstraídas de la misma realidad a que se enfrenta. [...] La principal preocupación de este

[21] Zea, 1953: 38.

> grupo ha sido la de mostrar al hombre de México, el conjunto de sus posibilidades, las mismas de todos los hombres. Posibilidades que dependen de la responsabilidad de sus elecciones, elecciones siempre de acuerdo con sus circunstancias.[22]

La fenomenología y el existencialismo le sirven así a Zea para desarrollar una reflexión *concreta* y vinculada a la circunstancia mexicanas en particular y latinoamericanas en general:

> La idea que sobre el hombre ha tomado la filosofía contemporánea descansa ahora sobre experiencias concretas. Ya no se hace abstracción de lo concreto. Espacio y tiempo forman algo esencial y no son ya accidentes del mismo. El hombre es lo que lo forma, la realidad con la cual cuenta y dentro la de la cual tiene que ir eligiendo los materiales que lo dibujaran dándole concreción. Lo humano no es ya una simple afirmación dogmática, sino algo concreto que puede ser captado en sus múltiples expresiones. No es hombre este o aquel determinado tipo concreto: lo humano debe captarse en todos y cada uno de esos tipos concretos de la humanidad. La esencia de lo humano, si ha de captarse en forma legítima, deberá ser abstraída mediante un método de comprensión, el cual irá abarcando a todos y a cada uno de esos hombres concretos, hombres en situaciones determinadas, y por lo mismo, reales.[23]

El análisis y comprensión del positivismo, el análisis de la Revolución mexicana, el análisis del mexicano y de lo mexicano, parecen llevar entonces a Zea a ampliar gradualmente su perspectiva inicialmente en dirección de América Latina y, posteriormente, en dirección de los "pueblos marginados" del mundo para indagar sobre las condiciones históricas, económicas, sociales, políticas y culturales de la dependencia y la dominación y, a la vez, pensar las

[22] Zea, 1952a: 42.
[23] *Ibid.*: 10.

posibilidades de la emancipación que permitiera escapar a esa "dialéctica de la dependencia".

A mediados de la década de los años cincuenta Zea comenzó también a vincular su actividad académica con una incipiente actividad política. En efecto, en el año de 1954 fue invitado por el PRI para incorporarse a sus filas y le propuso posteriormente un cargo de diputado. Aunque Zea no era reacio a la idea de colaborar con el PRI y con el gobierno en turno, él quería hacerlo desde la posición de un intelectual, crítico e independiente preocupado al mismo tiempo por impulsar cambios dentro de la propia estructura del PRI y del gobierno. A Zea le interesaba así tratar de impulsar un "nuevo estilo de política revolucionaria". Es así que dirá lo siguiente: "Los cambios de nombres y de dirigentes saldrían sobrando si no se cambian los sistemas de organización política, para que en adelante se base en la participación activa, crítica y constructiva, de todos sus miembros".[24]

Cinco años más tarde, en 1959, Zea aceptó convertirse en director del Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales (IEPES), del PRI. En su labor de editorialista en el periódico *Novedades*, Zea reflexionó sobre su actividad política señalando en ocasiones que la alternativa era un PRI de corte democrático o bien un PRI fascista (Zea, 1957c). Zea era de la idea de que su actividad podía ser encaminada para propiciar una democratización dentro del propio PRI:

> Hasta ahora el PRI sólo se ha venido preocupando por conjugar los intereses de la mayoría que representa. De ahí su división en sectores. El partido ha sido estructurado con vistas a una función social, pero se ha olvidado de la función política de sus miembros. Esta sólo tiene un carácter instrumental, y por ende secundario. El partido se preocupa por coordinar y cuidar de los intereses de los miembros de cada uno de los diversos sectores; pero falta siempre la participación política de estos. La necesaria participación política que haga depender esa defensa y coordinación de intereses de

[24] Zea, 1956a: 52.

> la voluntad directa de cada uno de sus miembros, hecha patente en una permanente actividad política. Sólo de esta manera sus miembros [...] podrán hacerse sentir políticamente a través de cada municipio, sector distrital y Estado hasta llegar a los últimos representantes de su voluntad.[25]

En este punto Zea parecía asumir posiciones de un nacionalismo revolucionario tal y como este había dimanado de la Revolución mexicana. Por un lado, le preocupaba salir de ese círculo de dependencia en el que se había movido Latinoamérica en general y México en particular desde la Colonia. Por otro lado, al mismo tiempo, rechazaba por igual las soluciones ofrecidas por el comunismo radical y por el liberalismo clásico. La posición de Zea era así la de un proyecto apoyado en una unidad nacional y en un pacto social de amplio alcance en el interior del cual pudiera impulsarse un programa reformista que estuviera acompañado de una democratización política del sistema que debía comenzar por el PRI y continuar por el gobierno para así poder garantizar la conformación de una verdadera unidad nacional frente al imperialismo.

Años más tarde, Zea se referiría a este "fallido intento de democratización dentro del PRI" (Zea, 1988b: 14), pues una democratización semejante no pudo ser impulsada ni siquiera con el apoyo de la autoridad presidencial del presidente Adolfo López Mateos. Fue por ello que en el año de 1961 abandonó la dirección del IEPES aunque aceptó continuar colaborando con el presidente Adolfo López Mateos y asumió así el puesto de director general de Relaciones Culturales de la Secretaría de Relaciones Exteriores, cargo que conservó hasta 1966.

Fue justamente en este periodo que Zea pudo participar en toda clase de misiones culturales a lo largo y ancho del mundo, lo que le permitió familiarizarse también con la situación política, social y económica de los países africanos y asiáticos. Su pensamiento se fue deslizando poco a poco en dirección de una reflexión sobre el movi-

[25] Zea, 1957b.

miento de los países "No alineados", muy próxima a todos los movimientos anticolonialistas que tenían lugar en aquel momento en Asia y en África. El contexto del pensamiento de Leopoldo Zea se fue expandiendo así desde el horizonte latinoamericano hacia el horizonte del llamado "Tercer Mundo". Fue, sin embargo, el auge de los movimientos nacionalistas y antiimperialistas en Asia y África los que lo impresionaron especialmente. Se trataba, sin embargo, de movimientos nacionalistas de carácter defensivo frente a las agresiones del imperialismo en general y del imperialismo norteamericano en particular. Estos movimientos apuntaban a la afirmación de la independencia y de la soberanía nacional frente a toda forma de colonialismo y, de ese modo, eran movimientos que apuntaban en última estancia a afirmar lo esencial de la libertad humana, a universalizar verdaderamente los ideales generados en Occidente que Occidente mismo se había encargado de negar fuera de su ámbito.

Las experiencias que caracterizaron intelectual y políticamente a Zea a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta se expresan en forma clara en un texto llamado *América Latina y el mundo* (1965). Se trata de un texto en el que se enlazan la reflexión filosófica, histórica, política e ideológica. Así, en él se subraya la identidad de la lucha anticolonialista que tiene lugar en aquel momento en los países de Asia y África con la que desarrollan los países latinoamericanos. La perspectiva inicialmente mexicana se amplía así en dirección de una perspectiva latinoamericana y, aún más, hacia una perspectiva de los países del Tercer Mundo. Zea va descubriendo así una situación similar a la que hay en Latinoamérica en países del continente asiático y africano:

> Nuestros pueblos encuentran ahora que sus afanes son también los afanes de otros muchos pueblos del mundo en situación semejante a la suya. Por ello estadistas y hombres de cultura latinoamericanos de nuestros días pueden ya afirmar que la América Latina está haciendo historia universal; esto es, participando en un esfuerzo que es el esfuerzo de otros muchos pueblos semejantes a los nuestros. Otros muchos pueblos que reclaman, al igual que los

latinoamericanos, un puesto activo en la creación y en el goce de los valores materiales y espirituales que no son ya privilegio de un pueblo o de un limitado grupo de pueblos [...] Esto es, los doscientos treinta y tantos millones que forman la América Latina están ahora luchando por lo mismo que luchan otros muchos millones de hombres en otras partes del mundo. "Nuestra lucha es parte de la gran lucha mundial que en este momento se realiza por dignificar moral y materialmente al ser humano", escribe en su libro *Petróleo y política* el argentino Arturo Frondizi. Y es en esta lucha que América Latina se ha encontrado a sí misma y ha captado el más auténtico sentido de una cultura, que, quiérase o no, ha venido haciendo a través de su inevitable historia. El sentido propio de toda cultura: lo humano [...] De esta manera, una experiencia que parecía sernos particular, única y, por un absurdo complejo de inferioridad, deleznable, resulta ser ahora la experiencia de otros muchos hombres y pueblos. Otros pueblos que nos parecían exóticos y ajenos, nos muestran que pese a sus múltiples diferencias culturales y sociales sus problemas son nuestros problemas y nuestras soluciones pueden ser sus soluciones, o viceversa. Ahondando en nosotros mismos, arrancándonos una serie de prejuicios, máscaras que nos impedían reconocernos en otros y ser reconocidos por otros, nos estamos encontrando con la fuente de la más real y autentica universalidad. Esa universalidad buscada por todas las filosofías, supuesta por las culturas más pretenciosas: el Hombre. Por lo que a nosotros los latinoamericanos se refiere nos hemos encontrado con la universalidad que tanto preocupaba a nuestros mayores y que se habían propuesto alcanzar por el fácil, aunque falso, camino de la imitación. La imitación de lo que se presentaba con el disfraz de lo universal.[26]

De este modo la situación de México y de América Latina quedaba inserta y comprendida dentro de la situación de los pueblos colonizados y dependientes del mundo entero. Las invasiones a

[26] Zea, 1965a: 11.

Guatemala y a Cuba, el golpe de Estado en Guatemala y el apoyo generalizado de los Estados Unidos a los regímenes dictatoriales y autoritarios en América Latina, la Guerra de Vietnam, etc. parecían conformar los eslabones de una misma cadena de dependencia y dominación a nivel mundial. Ante esto Zea apelará a la solidaridad ya no sólo dentro de Latinoamérica, sino en el interior de todo el Tercer Mundo frente al colonialismo e imperialismo de todo tipo que en ese momento parecía identificarse con y reducirse al imperialismo de los Estados Unidos. La política y la historia contemporáneas le aparecen a Zea así en el marco de una lucha fundamental entre las metrópolis (especialmente los Estados Unidos), por un lado, y, por el otro, los países dependientes y colonizados del Tercer Mundo. La dialéctica de la dependencia a la que Zea se había referido años atrás aparece ahora enmarcada en un contexto global, de carácter mundial. La exigencia de la emancipación se presenta, de la misma manera, como un imperativo no sólo de carácter político sino incluso también moral para escapar a esa dialéctica de la dependencia. A todos estos movimientos de carácter nacionalista, anticolonialista, antiimperialista se sumó en el ámbito latinoamericano un acontecimiento decisivo para la intelectualidad de esta parte del mundo: la Revolución cubana de 1959 que, como se sabe, a partir de 1961 se declaró marxista-leninista. Esta Revolución fue comprendida por Zea en el interior de los procesos de liberación nacional y antiimperialistas que caracterizaban también a los movimientos de otros países en el Tercer Mundo. Así, a pesar de sus diferencias con respecto al comunismo y pese al hecho de que la Revolución cubana se había declarado en 1961, como ya se ha dicho, como una revolución de carácter comunista, Zea apoyó su carácter nacionalista y antiimperialista exigiendo para ella el respeto al principio de no intervención y autodeterminación de los pueblos.

* * *

En 1966, Zea regresa al mundo académico como director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de

México (UNAM). Fue a partir de ese momento que se dió a la tarea de institucionalizar los estudios sobre Latinoamérica en particular y sobre el Tercer Mundo en general. Fue con esa idea que fundó el Centro de Estudios Latinoamericanos donde se localizaban estudios de licenciatura, maestría y doctorado en Estudios latinoamericanos tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la historia y en de la literatura. Fue ahí se impulsaron en forma decisiva los estudios sobre la región no sólo en México sino en Latinoamérica en su conjunto. Fue también en esa misma época que Zea comenzó a publicar, en 1968, el anuario *Latinoamérica* en donde coincidían intelectuales de diversos países de América Latina al igual que de los Estados Unidos. Zea empezó también a expresar su desilusión con las burguesías nacionales de América Latina en las que antaño había colocado sus esperanzas al concebirlas como una suerte de vanguardia en la lucha antiimperialista. En efecto, para Zea la burguesía nacional había abandonado su preocupación original por el desarrollo nacional para integrarse en el capitalismo internacional, había cedido un papel central en la dirección de la economía al capitalismo estadunidense:

> La burguesía que, a imitación de la clase que en el mundo occidental hizo posible el progreso de sus naciones, se quiso crear en Latinoamérica, ha derivado en un grupo social que para subsistir tiene que servir de instrumento, intermediario, testaferro o amanuense de los grandes intereses de la gran burguesía occidental. [...] Los grupos sociales que en América Latina hemos designado como burguesías nacionales van, a su vez, dejando de ser nacionales, para ligar, abiertamente, su destino al del capitalismo estadunidense.[27]

Ante la imposibilidad de que la burguesía nacional asumiera un papel preponderante en el desarrollo nacional de los países en Latinoamérica, Zea comenzó a aproximarse a programas de carácter socialista al igual que a movimientos de claro contenido nacional y

[27] Zea, 1968b: 13 y 20.

popular. Es así que vió con simpatía movimientos como los vinculados a los regímenes de Getúlio Vargas en Brasil, de Juan Domingo Perón en Argentina, de los militares revolucionarios peruanos, al igual que los movimientos vinculados al catolicismo de Camilo Torres en Colombia e incluso al socialismo chileno. En todos ellos se expresaba de diversas formas y bajo diversas vías un común denominador: el de la lucha antiimperialista. Quizá su propuesta pueda ser resumida en la forma en que lo hizo Zea en un libro publicado en 1980 dedicado a Simón Bolívar. En efecto, en Simón Bolívar, de acuerdo a Zea, se asoma el propio pasado desde la perspectiva de un pensamiento latinoamericano orientado hacia la liberación.[28] Los problemas a los que Bolívar se enfrentara, parece decir Zea, continúan siendo los nuestros, a saber: *a)* el problema de la identidad (quiénes somos los hombres de América Latina); *b)* el problema de la dependencia; *c)* el problema de la libertad y, finalmente, *d)* el problema de la integración. De este modo, Zea se refiere de la siguiente manera a la actividad de Simón Bolívar:

> *Proyecto libertador* que tuvo su arranque en *la conciencia que tomó Bolívar de la realidad de los pueblos* de los que uno era su patria natal. Clara conciencia de la realidad sobre la que iba a actuar. Sin sufrir engaños, sin evasiones, sin que su acción fuese una astucia más del espíritu[29].

Más allá de toda lógica de la importación o de la imitación de ideas en último término ajenas al pensamiento y a la historia latinoamericanos, Zea considera que Bolívar:

> es el apasionado de la libertad. No está en sus pasiones el afán de conquistas, de extensión, de dominio, sino la extensión de la libertad. Podríamos decir que Bolívar es la contrapartida de los héroes hegelianos que son expresión del imperialismo europeo y

[28] Zea, 1980: 8.
[29] *Ibid.*: 14-15.

> occidental a partir de los imperios macedónico y romano. Todos ellos dan origen a fuerzas que partiendo del continente europeo, se expanden sobre el resto del mundo. Y que, al expandirse, hacen que otros hombres y pueblos fuera de la periferia del llamado mundo occidental tomen conciencia de su humanidad y, como necesidad de ella, de su necesaria libertad. Bolívar es, precisamente, conciencia de esta conciencia periférica. Conciencia periférica que se volverá centro, como punto de partida de una libertad que ha de ser planetaria.[30]

* * *

Si tomáramos como punto de partida la reflexión de Zea podríamos distinguir quizá tres grandes vías por las que siguió la reflexión iniciada por él. La primera de ellas buscó insertar a la historia, al pensamiento, a los desafíos económicos, políticos y éticos de América Latina en el horizonte global de los países dependientes del Tercer Mundo para elaborar desde ahí una perspectiva inicialmente *ética* de *liberación* que después sería acompañada de una dimensión *política*. Es así que surgiría una singular propuesta denominada *"filosofía de la liberación"*; la segunda, en cambio, se propuso problematizar la vía anterior interrogándola por sus vínculos con la tradición del "populismo" —inicialmente en Argentina y, en un segundo momento, en Latinoamérica entera— y cuestionando su visión en último término simplista tanto de la propia filosofía como de la historia del pensamiento latinoamericanos. Ello conduciría a una reinterpretación de la historia de Latinoamérica y de su filosofía incorporando el discurso crítico de proveniencia tanto marxista como freudiana y reactivando la dimensión utópica en un proyecto de liberación para esta región del mundo. Finalmente, una tercera línea dirigiría su atención hacia la cultura de los pueblos originarios para buscar extraer de ahí las respuestas a los desafíos y problemas planteados por la Modernidad a países como México.

[30] Zea, 1980: 10.

Ejemplo paradigmático de la primera vía es el pensamiento de Enrique Dussel; de la segunda, el de Horacio Cerutti y de la tercera, la reflexión desarrollada por Carlos Lenkersdorf.

* * *

Al modo de una suerte de desarrollo, (auto) crítica y radicalización de la reflexión de Zea puede ser comprendida la reflexión de Enrique Dussel (1934) y su proyecto de una "filosofía de la liberación".[31] En efecto, podrían señalarse por lo menos tres vertientes intelectuales de enorme importancia que confluyen en el surgimiento de lo que ha dado en denominarse la "filosofía de la liberación".[32] En primer lugar, debe mencionarse la transformación operada en el seno de la Iglesia católica provocada por el Concilio Vaticano Segundo (1962-1965) y el impacto que este provocara en obispos, sacerdotes y pensadores latinoamericanos en el marco de la Conferencia del CELAM en Medellín (1968) y, posteriormente, de la Tercera Conferencia del Episcopal Latinoamericano (Puebla, 1979), eventos en los que los impulsos emanados del Concilio Vaticano Segundo adquieren relevancia para la situación histórica, social y cultural de América Latina cuya influencia fuera especialmente marcada en pensadores como Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann y el propio Enrique Dussel.[33] Se trata, en líneas generales, de la exigencia de confrontarse con la realidad latinoamericana y de la convicción de que la Iglesia de Cristo en Latinoamérica tiene que ser una Iglesia de los Pobres.[34] En segundo lugar, habría que mencionar también a la denominada "teoría de la dependencia" que surge en el marco de una crítica a la economía del desarrollo y a una cierta variante de las teorías de la modernización que constituyeron

[31] Retomo aquí ideas planteadas en Leyva, 1995.

[32] Para lo que a continuación sigue, véase Cerutti, 1983.

[33] Véase Dussel, 1989.

[34] Dejamos en este punto de lado una diferenciación más detallada de las diversas tendencias y corrientes que aparecen en el interior de la "Teología de la liberación", véase Krumpel, 1993.

los paradigmas dominantes en la discusión latinoamericana sobre el desarrollo económico hasta principios de los años sesenta.[35] La teoría de la dependencia se articuló conceptualmente en forma clara a finales de los años sesenta en reflexiones como las de André Gunder Frank (*Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, 1967), Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (*Dependencia y subdesarrollo en América Latina*, 1969) y se difundió ampliamente durante los años setenta. En tercer lugar, se advierte, y es esto lo que ahora nos importa, una recepción y radicalización de la hermenéutica heideggeriana al igual que un influjo de ciertos pensadores como Marx y Levinas al igual que de la llamada Escuela de Frankfurt lo mismo que de algunos exponentes de la filosofía dialógica.

La reflexión de Dussel puede ser localizada en el horizonte de una tentativa a favor de una ampliación en la autocomprensión de la Modernidad de forma que la pretensión de universalidad de esta cese de ser una mera *universalidad abstracta* y no se reduzca e identifique con la *particularidad europea*. Ello supone para Dussel una reinterpretación del proceso de constitución de la Modernidad europea mediante su referencia a lo *Otro* de esta misma Modernidad. La Modernidad europea se habría constituído así en una relación de tensión entre procesos históricos de diverso alcance en los que la exclusión y represión de lo Otro habrían sido elementos constitutivos. Podría decirse así que la "Filosofía de la liberación" desarrollada sobre todo por Enrique Dussel se ha preocupado así por elaborar una suerte de reescritura de la Modernidad occidental europea donde la *inclusión* de lo *excluído*, de lo *Otro* de esa Modernidad se convierta en el punto de partida para una reinterpretación

[35] Véanse a este respecto: Rostow, 1960; Hoselitz, 1960 y Parsons, 1951. En estas teorías el desarrollo económico se interpretaba como desarrollo de la productividad, crecimiento económico, industrialización, urbanización, alfabetización, movilidad social, participación y democratización en el sentido de los sistemas democráticos parlamentarios de los países del occidente europeo y de Estados Unidos. Estas teorías se hallaban animadas por la convicción de que el desarrollo económico llevaría por sí mismo a una modernización económica y política por la cual los sistemas autoritarios debían transformarse gradualmente en democracias al estilo occidental.

radical del proyecto de la Modernidad en su conjunto.[36] Una reinterpretación de esta clase no se entiende a sí misma solamente como filosófica, sino también, a la vez, histórica, política y aún económica. El objetivo de una reflexión semejante es el de una ampliación en la autocomprensión de la Modernidad de forma que la pretensión de *universalidad* de esta cese de ser una mera universalidad *abstracta* y no se reduzca e identifique con la *particularidad europea*. Ello supone una reinterpretación del proceso de constitución de la Modernidad europea mediante su referencia a lo *Otro* de esta misma Modernidad. De esta manera, los antecedentes de esta en el mundo helénico y pre-helénico son comprendidos mediante su referencia originaria al mundo no helénico, es decir, al mundo egipcio, babilónico, semita. Análogamente, su articulación en el mundo post-helénico se esclarece mediante su referencia al mundo no europeo, esto es, a África, Asia y América Latina. La Modernidad europea se ha constituido, pues, en una relación de tensión entre procesos históricos de diverso alcance en los que la exclusión y represión de lo Otro han sido elementos constitutivos. El *ego cogito* de Descartes que se encuentra en el origen de la filosofía occidental moderna se mostrará así, para Dussel, como la expresión en el orden filosófico de la experiencia europea moderna de un Yo que no solamente piensa, sino que a la vez conquista o, dicho en términos más extremos, que piensa conquistando y que dispone el mundo natural y social mediante el despliegue incontrolado de una voluntad de poder que se afirma a través de la violencia y el exterminio, sea de la naturaleza o de otras culturas. El *ego conquiro* es, pues, la condición de posibilidad del *cogito ergo sum*. La filosofía europea moderna se caracterizaría así por situar una subjetividad centrada en sí misma en el centro de su reflexión teórica, frente a la cual lo otro —los otros sujetos, la naturaleza, las otras culturas no europeas— aparecen como meros instrumentos de manipulación constituidos en el interior de un horizonte de dominio, de una "dialéctica de la totalidad"

[36] Para la reconstrucción de la argumentación de la "Filosofía de la liberación", véase Schelkshorn, 1992. Sobre su actualización, véanse: García Ruiz, 2003; y Gandarilla y Zúñiga, 2013.

que remite constantemente hacia la autoafirmación de la identidad. Detrás del discurso de la filosofía europea se encuentra, pues, no una voluntad de poder en abstracto, sino la pretensión de una fundamentación en el orden de la teoría y mediante una ontología de dominio de la expansión económica, geográfica y política de los países de Europa occidental. Es por ello que no solamente el Renacimiento, la Reforma y los procesos de secularización o la Ilustración, sino la conquista de América y la colonización de África constituirán los acontecimientos históricos decisivos en la emergencia de la Modernidad. La "Filosofía de la liberación" busca ofrecer, pues, una reinterpretación de la Modernidad desde la perspectiva de lo excluido y reprimido por ella en el proceso de su constitución. Solamente una perspectiva semejante permitirá rebasar los límites de una concepción *eurocéntrica* de la Modernidad en dirección de una concepción *mundial* de la Modernidad. En una lectura de la Modernidad como la propuesta por la "Filosofía de la liberación" desempeña un papel fundamental, pues, la recuperación de las prácticas, experiencias y saberes sometidos, de los contradiscursos, de la memoria de los oprimidos, tal y como pueden rastrearse en las reflexiones de Antón de Montesinos en la isla Hispanola sobre las injusticias cometidas en contra de los indígenas, en Francisco de Vitoria, en Francisco Xavier Clavijero o en el alegato de Bartolomé de las Casas en favor de una "argumentación racional sin dominación" —en lo que tal vez pueda considerarse el primer debate en la Edad Moderna sobre la racionalidad y la Modernidad europeas *(De único modo*,1538). Es en este horizonte que Dussel establece un diálogo con los exponentes del ya mencionado pensamiento dialógico como Martin Buber,[37] Franz Rosenzweig[38] y Emmanuel Levinas[39] al igual que con representantes de la Escuela de Frankfurt como Jürgen Habermas.

En el interior de la reinterpretación de la Modernidad ofrecida por la "Filosofía de la liberación", se conferirá una importancia es-

[37] Buber, M., *Ich und Du* (1923).
[38] Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung* (1921).
[39] *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité* (1961).

pecial al encuentro de las culturas indoeuropeas y semitas, de acuerdo a Dussel quizá el encuentro cultural más importante a lo largo de la historia humana. En efecto, la cultura indoeuropea había desarrollado una autorreflexión expresada sobre todo en la filosofía griega. La cultura semita, por su parte, articulada inicialmente en la tradición religiosa, desarrollará una reflexión sobre sí misma en la teología medieval y en la filosofía desarrollada a partir de ella. Es allí que categorías centrales de la cultura semita, como la de la alteridad y la de la libertad como exterioridad, se mantendrían y desarrollarían en la teología y filosofía medievales, básicamente bajo la figura de la trascendencia divina. Desde esta perspectiva la antigüedad grecorromana aparece dominada por la cultura indoeuropea que, a lo largo de la Edad Media, cedería su puesto a la semita misma que, a su vez, en la Edad Moderna se eclipsaría y cedería el paso a la lógica de la Totalidad de una subjetividad centrada en sí misma. La historia de la filosofía, y con ella acaso la de la humanidad europea en su conjunto, aparecería así como la historia de la lucha entre la cultura semita y la cultura indoeuropea y de la resolución de esta lucha en favor de esta última. La "Filosofía de la liberación", por su parte, buscará retomar esta lógica de la alteridad tematizada en el interior de la tradición semita para desarrollar una reflexión en la que la alteridad, en este caso ya no una alteridad abstracta, sino una alteridad concreta, a saber, la de los pueblos oprimidos de la periferia, según habremos de verlo más adelante, pasará a desempeñar un papel central.[40]

Lo anteriormente expuesto traerá consigo una serie de repercusiones de distinto alcance en el modo de interpretar la filosofía en general y la filosofía latinoamericana en particular. En efecto, en contra de la tendencia fundamental de la filosofía europea occidental moderna, la filosofía latinoamericana debe articularse como una superación de la filosofía de la subjetividad moderna y de la autoconciencia eurocéntrica que a ella ha sido característica. América Latina, insistirá Dussel, no se encuentra simplemente en la premo-

[40] Véase Dussel, 1973: 118.

dernidad, pues en ella no tuvo lugar el mismo decurso histórico que conoce el Occidente europeo. La "Filosofía de la liberación" no puede ser anti-moderna en el sentido de la búsqueda no solamente ingenua sino además imposible de una restauración del pasado precolombino, indígena, en donde el pasado se convierta en futuro, el origen en meta. Tampoco puede expresar acríticamente las exigencias de la Posmodernidad y su crítica escéptica y/o nihilista a la Modernidad en un contexto histórico caracterizado por el hambre y la miseria. La convicción de la "Filosofía de la liberación" es que América Latina nació al mismo tiempo que la Modernidad pero como su otra cara, silenciada y explotada, pero a la vez necesaria, es decir, como lo Otro de la Modernidad, la Exterioridad que aquella requirió para poderse articular e interpretar como tal. La Modernidad nació con la apertura de Europa al mundo a finales del siglo xv. En este desarrollo le correspondió al "descubrimiento" de América un papel decisivo por medio del cual la Europa de la época cesó de ser una cultura periférica del mundo árabe, turco, musulmán para pasar a convertirse en la cultura dominante a nivel mundial. La Modernidad y su exterioridad, Europa y América Latina, se articulan, pues, en una única realidad en la que, no obstante, esta última hace las veces de la otra parte negada, dominada y explotada:[41] "Nunca fuimos 'modernos': siempre sufrimos la 'modernidad'. No somos lo irracional; somos la parte dominada y explotada".[42]

La filosofía latinoamericana requiere por ello desarrollar una reflexión en torno a la historia y la construcción de la identidad en donde se atienda ya no solamente a la tradición europea, sino también a las culturas precolombinas y, y ello es fundamental en la argumentación de Dussel, al humanismo de la cultura semita que se ha ido decantando a lo largo de la historia europea al lado de las culturas indoeuropeas en el sentido ya arriba expuesto.[43] En efecto, es, en la cultura semita donde puede detectarse la presencia de un "núcleo ético-mítico" (Ricœur) ausente en la tradición indoeuropea.

[41] Véase Dussel, 1992a: 46 y ss.

[42] *Ibid.*: 48.

[43] Véase Dussel, 1973b: 56-66 y Dussel, 1969.

Las duras condiciones de vida en el desierto llevaron a los semitas a una peculiar experiencia del Ser y de la Alteridad, expresada en el rostro del Beduino cuya figura se recorta en la lejanía del desierto y en donde el otro hombre no aparece más como una proyección del Yo sino, más bien, como una epifanía del prójimo, del Otro, de modo tal que el desierto, la Naturaleza, la *Physis*, se revelarán ya no tanto como el lugar originario en relación al cual el hombre se constituye como tal sino, más bien, como el sitio de encuentro con el Otro, únicamente en relación al cual el hombre puede llegar a ser hombre. Entendido de esta manera, el hombre surge y se constituye no en el interior de la lógica de la totalidad y de la relación monológica hombre-naturaleza, sino en aquella lógica de la alteridad descubierta a través del rostro del prójimo y de la experiencia de la libertad y de justicia que ella posibilita.[44] A diferencia de la indoeuropea, la cultura judeo-semita se caracteriza así por un componente esencialmente *dialógico* y *ético*. Esta característica se observa ya en forma clara en el Código de Hammurabi, especialmente en su epílogo, donde aparece formulada la demanda de bienestar para todos mediante una justicia social que comprenda especialmente a los desprotegidos —esto es, a los débiles, a los huérfanos, a las viudas, etc.—. En el interior de la tradición semita, pues, y ello es lo decisivo, se articula un horizonte de crítica frente a la vertiente ontologizante y solipsista de la tradición europea dominante desde Descartes. El contenido de esta tradición se explicitará teóricamente en el pensamiento dialógico desarrollado ya en el siglo XX por pensadores ya citados como Martin Buber, Franz Rosenzweig y Emmanuel Levinas. Este pensamiento dialógico articulará filosóficamente la experiencia básica de la trascendencia, de la alteridad, de lo Otro, que subyace a la tradición semita y ofrecerá a la vez el punto de partida para la "Filosofía de la liberación" latinoamericana, según habremos de verlo en el apartado siguiente. En este pensamiento dialógico se expresa un punto de ruptura frente a la "Lógica de la Totalidad" imperante en la filosofía europea dominante

[44] Véase Dussel, 1976: 35.

para reflexionar, en cambio, en torno a la "Lógica de la *Alteridad*" que Dussel desarrollará bajo la forma de una *Analéctica* o *Anadialéctica*[45] en vinculación estrecha a la concepción de la trascendencia de la teología medieval y a los filósofos posthegelianos, especialmente a aquellos que ya en el siglo xx se inscriben en la tradición del pensamiento dialógico ya citada. La concepción de la Modernidad propuesta por la "Filosofía de la liberación" será, pues, una concepción *analéctica*, una concepción animada por el propósito de reintegrar lo excluído, de reivindicar lo oprimido, de revelar, reconocer e integrar al Otro, de pensar la alteridad mostrando la forma en que esta se encuentra en el origen del contradiscurso que ha sido constitutivo del discurso de la Modernidad europea occidental. La "Filosofía de la liberación" se orientará, pues, dirá Dussel, a una *transmodernidad* que realice las potencialidades ocultas, negadas y reprimidas que han atravesado a la Modernidad occidental desde sus inicios y que se han articulado en forma de una exterioridad radical con respecto a esta última.

Se advierte en esta propuesta filosófica la enorme influencia que ha ejercido la obra del filósofo E. Levinas, particularmente *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité* (Den Haag, 1961), sobre la "Filosofía de la liberación". En efecto, el propio Dussel dirá que la reflexión de Levinas "lo despertó de su sueño ontológico".[46] Así, por ejemplo, señalará que la obra de Levinas ya citada constituyó el punto de partida de la "Filosofía de la liberación" a finales de 1969 y principios de 1970, pues "... permitió comenzar por una ética política a partir de la miseria del pueblo latinoamericano como superación de la ontología —"comprensión del mundo" como dominación—. América Latina, las naciones oprimidas y dependientes, las clases explotadas, las clases marginales, "el pobre" la mujer, la juventud podían ser pensados desde una filosofía que superaba el horizonte de la ontología unidimensional [...]: la categoría metafísica de "*Autrui* (el Otro)" presentaba la posibilidad de una tran-

[45] Vuelvo más adelante sobre este término.

[46] Dussel, 1983: 13.

sontología. La filosofía de Levinas era dialógica [...] y unía siempre el lenguaje a la ética".[47] Me ocuparé ahora brevemente de Levinas y volveré posteriormente a Dussel o, mejor dicho, a la forma en que este último recibió y reinterpretó las reflexiones sobre la Alteridad y la Exterioridad desarrolladas por el primero.

Preocupación central de Levinas ha sido, en efecto, el descubrir una relación con el Ser más allá de aquello que él mismo ha denominado la "Lógica de la totalidad" característica de la filosofía occidental que, en su opinión, ha conducido a la humanidad a la catástrofe de dos guerras mundiales, de los campos de concentración, del totalitarismo y del dominio y exterminio de otras culturas. La reflexión filosófica de Levinas intenta ir, pues, más allá de la idea de la intencionalidad de la consciencia desarrollada por Husserl, aunque presente ya en el pensamiento medieval, de acuerdo a la cual toda consciencia es consciencia *de algo* por lo que la consciencia no puede ser descrita en modo alguno sin una referencia originaria a un objeto al que ella se oriente.[48] Levinas, por su parte, desarrollará una reflexión en torno a aquella intencionalidad *no-teórica* ya insinuada aunque no desarrollada en los escritos de Husserl. Esta intencionalidad de carácter no-teórico se muestra en la relación con el prójimo, con el Otro. Aquí, dirá Levinas, estamos frente a una intencionalidad irreductible *(intentionalité irréductible)*.[49] En la relación con el Otro operan entonces estructuras que no pueden ser reducidas a la intencionalidad de carácter teórico descrita por Husserl:

> Es banal decir que nosotros no existimos en modo alguno en singular. Nos encontramos rodeados de seres y de cosas con las que mantenemos relaciones. Estamos en relación con los otros a través de la vista, del tacto, de la simpatía, del trabajo en común. Todas estas relaciones son transitivas. Yo toco un objeto, yo veo a otro, pero yo no soy el otro.[50]

[47] Dussel, 1992a: 53-54.
[48] Véase Husserl, 1900-1901.
[49] Véase Levinas, 1982.
[50] Levinas, 1980: 21.

La intencionalidad aparece aquí como acto y transitividad y, a la vez, como diferencia entre el Yo y el Otro. Así interpretada, esta noción de intencionalidad posibilitará una superación radical de la intencionalidad teórica y objetivizante que caracterizara no solamente al idealismo alemán y a la fenomenología husserliana, sino a toda la filosofía occidental en su conjunto, particularmente desde Descartes.[51] En la reflexión de Levinas el Otro se mostrará, pues, no en la forma de un objeto de conocimiento teórico, tampoco en la forma de un objeto de una acción práctica realizada por una subjetividad soberana en virtud de cuya acción las diferencias entre lo Mismo y el Otro, el Sujeto y el Objeto puedan ser suprimidas e integradas en una unidad superior. De acuerdo a Levinas, el Otro existe más bien como *separación*, como *ruptura*, como aquella *diferencia* por la que la Mismidad de la subjetividad constituyente se pone en entredicho y se fractura. De acuerdo a esto, el Otro no puede ser considerado desde la perspectiva del Yo, como en Fichte por ejemplo. Tampoco como en Hegel, donde el Otro aparece integrado en una relación dialéctica Señor/Siervo referida siempre a lo Uno, a una única autoconciencia que en sí y para sí puede ser reconocida solamente por otra autoconciencia. Es en este mismo sentido que Levinas reprocha a Husserl el primado de la conciencia *teórica* incapaz de abrirse a la Otredad y a Heidegger el haber planteado la relación con el Otro solamente en el interior del horizonte abierto por la pregunta por el Ser, de forma que una relación intersubjetiva auténtica deviene posible solo en virtud de la mediación suministrada por una comprensión del Ser. Levinas insistirá así en que una adecuada comprensión de lo Otro, de la Alteridad, debe ser abordada a partir de la relación que esta instaura y que puede ser caracterizada como un *deseo (désir)* metafísico. No una necesidad *(besoin)* ontológica por la que en el conocimiento, en la actividad práctica, en la apropiación o en el consumo se suprime la alteridad de lo Otro, sino un deseo metafísico que no puede ser jamás satisfecho porque no se orienta en absoluto hacia la satisfacción, sino hacia lo radicalmente Otro.

[51] Véase Levinas, 1947: 143.

La distancia que abre este deseo metafísico se presenta así en un sentido positivo, pues abre la alteridad de lo Otro en su irreductibilidad a toda suerte de *Totalidad*, fracturando así lo que Levinas denomina el *vitium originis* de la ontología y, con ella, de la filosofía occidental moderna en su conjunto en virtud del cual el Ser aparece comprendido siempre como Totalidad. La filosofía occidental se caracteriza entonces por su incapacidad de pensar la Alteridad radical, sea en relación al otro hombre, al prójimo, o con respecto a Dios —la Alteridad como Trascendencia—. La Alteridad de Levinas lleva necesariamente más allá de la Totalidad. Ella se concibe más bien como *Exterioridad* o, mejor aún, como una *Exterioridad radical* que no puede ser suprimida y por la cual el Otro cesa de mostrarse como reductible a una mera modificación intencional del *ego* para revelarse en cambio como infinitamente Otro. El Otro del que habla Levinas no es, pues, un objeto constituído por la subjetividad fundante, sino lo radicalmente extraño.[52] La relación entre lo Mismo y lo Otro se caracteriza por una radical separación que excluye toda tentativa de integración de ambos en una Unidad, que excluye, pues, toda neutralización posible en una Totalidad. A lo largo de la tradición metafísica occidental y de la historia del Occidente moderno, recuerda Levinas, lo existente ha podido mantenerse frente a lo Otro solamente a través de la violencia. Ha sido la violencia la figura por excelencia bajo la que hasta ahora se ha articulado y constituido la lógica de lo idéntico y las pretensiones de dominio totalitario sobre lo Otro, sobre lo diferente, que han caracterizado hasta ahora a la tradición filosófica y a la historia del Occidente moderno.[53] Esta lógica de la Identidad se ha mostrado de manera clara bajo la forma de la guerra y el exterminio planificado de lo Otro. En la tradición ontológica propia de la filosofía occidental, la apertura de lo existente ha tenido lugar bajo la figura de la guerra,

[52] Dejo aquí de lado el señalamiento por demás sugerente de Jacques Derrida según el cual la determinación que hace Levinas del Otro como lo absoluta e infinitamente Otro lo priva de la posibilidad misma de hablar sobre él, esto es de su propio discurso (véase Derrida, 1967: 117-229).

[53] Véase Levinas, 1961: 197, 200.

la forma más extrema y violenta en la que lo Otro se muestra como objeto regido por la actividad constituyente del sujeto —sea en el ámbito teórico del conocimiento o en el campo de la acción práctica— y se integra en una relación totalizante.[54]

En la reflexión de Levinas la Alteridad se presenta, pues, como un momento constitutivo del ser-en-el-mundo, pero esta vez, a diferencia de Heidegger, ya no integrado en el horizonte de una comprensión del Ser. La alteridad irrumpe en el horizonte del mundo fracturando el horizonte de comprensión transmitido para, de esa manera, posibilitar la apertura y la emergencia de lo radicalmente diferente. En virtud de ello, el Ser y lo Otro aparecen concebidos ya no en el interior de una dialéctica especulativa Ser/No-Ser, en cuyo interior el Ser finalmente termina por dominar al No-Ser. Lo Otro del Ser se revela aquí más bien como una diferencia irreductible, como una diferencia más allá de la que separa al Ser del No-Ser, a saber: la diferencia del más allá *(au delà)*, de la trascendencia.[55] La trascendencia, dirá Levinas, no es sino el tránsito hacia lo Otro del Ser.[56] "La expresión lo Otro del Ser, continúa Levinas, afirma una diferencia que va más allá de lo que separa al Ser de la Nada, a saber: la diferencia del más allá, la diferencia de la trascendencia".[57] Entendida en el horizonte de la Trascendencia, la Alteridad no es, pues, un mero fenómeno entre otros en el mundo sino, más bien, una epifanía, una epifanía que brilla en el mundo a través del rostro *(visage)*, de la mirada del otro por la que este se muestra en su irreductibilidad a toda suerte de pretensión objetivizadora de poder y dominio del yo y más allá de toda suerte de cosificación para mostrar, en cambio, la trascendencia y la dimensión de lo divino que reaparece nuevamente a través de la palabra entendida no tanto en el sentido del *logos* griego y su fuera integradora y unificadora, sino más bien al modo del *dabar* hebreo, esto es de palabra creadora,

[54] Véase Levinas, 1961: IX.
[55] Véase Levinas, 1974: 3 y ss.
[56] Véase *ibid.*
[57] *Ibid.*: 4.

reveladora, dirigida al Otro y cuyas formas de manifestación por excelencia son el diálogo y la oración.[58]

La reflexión de Levinas se sitúa, pues, no en una Ontología que parte de la Identidad, del Uno, de lo Mismo, del Yo, y a ellos retorna, tampoco en una filosofía monológica de la conciencia que permanece presa de la estructura Sujeto/Objeto y del marco de dominio y violencia en que esta relación se ha articulado a lo largo de la historia del Occidente moderno. Ella se interpreta a sí misma más bien como una Metafísica en la que la Alteridad no es más un mero correlato del cogito, de la subjetividad constituyente, de la Identidad, de lo Mismo, una mera proyección en el interior de la Lógica de la totalidad, sino una radical exterioridad que abre el horizonte de lo Otro, de lo Trascendente. No la figura de Odiseo quien, tras un largo viaje retorna finalmente a salvo a su patria Itaca, sino la de Abraham quien, siguiendo un mandato divino, abandona su patria consciente de que nunca más volverá a ella, puede ser la figura paradigmática para la filosofía de Levinas. La comprensión del Ser a partir de lo Otro, de la Exterioridad permitirá a Levinas, sin embargo, no solamente realizar un desplazamiento desde la ontología hacia la metafísica sino también, a la vez, desde esta hacia la ética, la política y la teología.

Apoyándose así en las reflexiones de Levinas en torno a la Alteridad y la Exterioridad, Dussel buscará desarrollar una *Analéctica*,[59]

[58] Dejo aquí de lado las reflexiones desarrolladas por Levinas en *Le Temps et l'Autre*, obra publicada por vez primera en 1947, donde se explora la relación con lo Otro en tanto que ella tiene como su condición de posibilidad al tiempo, entendido como apertura al otro, a lo Otro *(l'ouverture sur autrui et sur l'Autre)*, como trascendencia. La trascendencia es pensada aquí como una dia-cronía en la que la extrañeza del futuro no se describe a partir de su referencia al presente al modo de una mera anticipación de aquel desde este. El tiempo se muestra aquí no como una simple experiencia de la duración *(durée)*, sino como dinamicidad que nos conduce más allá de las cosas que poseemos, como si en el tiempo hubiera un movimiento más allá de lo que es igual e idéntico a nosotros y por el cual es posible establecer una relación con una alteridad que es inalcanzable. Estos problemas han sido dejados de lado por la "Filosofía de la Liberación".

[59] El término *Analéctica* proviene de B. Labebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* (1955). Véase Dussel, 1974: 184, nota 32.

es decir, una lógica de la Alteridad en donde el Ser aparezca no como *physis* ni tampoco como mera *subjetividad* en el interior de la lógica de la Totalidad, sino como *Alteridad* de modo que él se revele como aná-logo, como dis-tinto. Esta lógica de la Alteridad se orientará no hacia la identidad ni tampoco hacia la fusión de lo Mismo y lo Otro, de los diferentes hombres, en una Totalidad sino, más bien, a una peculiar relación —Dussel dirá a una proximidad personal— en la que la otredad y la diferencia no busque ser superada ni reprimida, sino mantenida en su apertura e irreductibilidad. Una proximidad de esta clase se muestra en aquella relación inmediata entre el Yo y el Tú que se expresa corporalmente a través del rostro del otro. En esta relación cara a cara[60] se revela el Otro sin renunciar por ello a su alteridad constitutiva; en ella el Otro se muestra, por tanto, en su apertura e irreductibilidad originarias, en su *exterioridad* metafísica. Esta relación atraviesa todos los ámbitos de la existencia humana, desde el diálogo hasta la fiesta pasando por la experiencia pedagógica, la ética y la erótica. En todas estas dimensiones de la experiencia humana se encuentra el rostro de un ser humano con la faz de otro ser humano, sea la del hermano, la del alumno, la de la mujer, etc. Cada uno de estos niveles ofrecerá por ello una dimensión en la que puede ser desarrollada la Analéctica. La Analéctica dusseliana podrá ser explicitada entonces en la forma de una pedagógica, de una dialógica, de una erótica y, sobre todo, de una ética y de una política. La proximidad del Otro enfatizada por Dussel no se detendrá, sin embargo, en una contemplación extática y reverente en la que el Otro aparezca como testimonio de lo sagrado, de un absoluto en definitiva inaccesible e incomunicable. Es precisamente en este punto donde podría decirse que Dussel abandona a Levinas, pues para aquel el Otro puede ser comprendido a pesar de su irreductible alteridad. Es justamente en virtud de ello que la exterioridad del Otro deja de ser algo vacío para articularse y materializarse en una voz no solamente compren-

[60] *Panim el-panim* en hebreo, *Gen.*, 31, 2-5; *Ex.*, 34-35, *Dan.*, 1,10 y *Gen.*, 32, 21; 33, 10; 46, 30 y 48, 11.

sible sino también, además, y ello es decisivo para la "Filosofía de la liberación", capaz de formular demandas de libertad, de justicia y de igualdad susceptibles de ser satisfechas. Interpretada así ya no desde la óptica de la trascendencia, de su inaccesibilidad constitutiva, la Alteridad se concretiza y materializa en Dussel bajo la figura del pobre, de la mujer oprimida, del niño, de las generaciones futuras, de las razas discriminadas y, en general, de todos aquellos oprimidos que plantean una exigencia concreta de liberación. Es en este punto que me detendré para realizar algunos señalamientos en torno al modo en que Dussel ha reinterpretado y desarrollado la reflexión de Levinas sobre la Alteridad.

En efecto, la reinterpretación que ofrece la "Filosofía de la liberación" de las reflexiones de Levinas sobre la Alteridad y la Exterioridad enfatizará no solamente el carácter irreductible del Otro al Yo, de la Alteridad y la Exterioridad a la Identidad y a la Totalidad sino también, a la vez, las demandas de liberación, igualdad y reciprocidad planteadas desde la Exterioridad, desde una Alteridad que aparece dotada en lo sucesivo de figuras concretas —el pobre, la mujer, etc.—.[61] Podría decirse así que la "Filosofía de la liberación" ha buscado concretizar la Alteridad de Levinas ante todo en la figura de los oprimidos en el Tercer Mundo en el marco de la relación Norte/Sur. La relación Totalidad/Exterioridad de Levinas aparece así reinterpretada en el interior de la relación Norte/Sur

[61] Podría decirse, sin embargo, que estas formas concretas que asume la Alteridad permanecen, sin embargo, integradas en forma no diferenciada en un concepto genérico de *Alteridad* en el que la individualidad y la identidad concreta del Otro, paradójicamente, han desaparecido. En efecto, las diversas figuras de la Alteridad —sea la Naturaleza, la corporeidad, la mujer, el prójimo, el amigo, el extraño proveniente de otra cultura— no pueden integrarse ni sintetizarse en un gran Otro identificado a veces sin más con el pobre, con el oprimido en general. La Filosofía de la liberación ha intentado ir más allá tanto de los límites impuestos por la lógica de la identidad como de la dialéctica hegeliana —que no libera lo diferente, sino que, por el contrario, garantiza, en forma acaso más refinada, su permanencia en el horizonte de lo idéntico, aunque esta vez bajo la ley de lo negativo, como un momento del No-ser que, finalmente, acaba por sujetarse a la lógica de la identidad para de ese modo salvar lo idéntico.

que, a su vez, aparece situada y analizada en el marco de una teoría de la dependencia reformulada con la ayuda de la teoría marxista en dos vías: en primer lugar, a través de un concepto de vida que remite en la filosofía alemana a Schelling reinterpretada ahora en clave marxista y, en segundo lugar, por medio de la teoría del valor y del modo en que en ella se insertan nociones como la de transferencia de plusvalor, etc.[62] En efecto, en sus obras dedicadas a Marx, se preocupa por mostrar el núcleo ético-filosófico de Marx que, en su opinión, debe ser remitido a Hegel en la forma pero a Schelling en el contenido. La matriz de este núcleo estaría dada por el "trabajo vivo *(lebendige Arbeit)*" en la línea de la tradición de Schelling de la "fuente creadora *(schöpferische Quelle)*" del "Ser *(Sein)*" como capital. El concepto marxista de "trabajo vivo" se asocia de este modo a la categoría de "vida" y así, tanto en *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse* (1985) como en *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los manuscritos del 1861-1863* (1988), Dussel ofrece una lectura de Marx y de su relación con Hegel desde la óptica de Schelling y, sobre todo, de Emmanuel Levinas. De acuerdo a esto, en oposición al énfasis en la "totalidad" que caracterizaría a Hegel, Marx sería más bien un pensador de la "exterioridad". La categoría de "totalidad" se vincula más bien a la estructura y a la lógica del capital; la de "exterioridad", por su parte, se conecta con lo que Marx denomina "trabajo vivo *[lebendige Arbeit]*" y se enlaza en forma directa e inmanente con la subjetividad del trabajador. Es aquí donde se localiza una suerte de "alteridad radical" dada por la "vida" y separada de la "totalidad del capital". Es en este sentido que Dussel se apoyará en un concepto de "vida" que remite a Marx para desarrollar una ética de la liberación al modo de una "ética de la vida, desde su negación en la actualidad".

La tensión Totalidad/Exterioridad, Identidad/Alteridad, se reformula, pues, en términos de la relación *Centro/Periferia*. La Exterioridad, el Otro, se revela así en términos históricos, sociológicos y políticos como la periferia de Europa dentro de la cual se incluyen

[62] Véase Dussel, 1988: 330 y ss.

tanto a la primera (América Latina), como a la segunda periferias (Asia y África).[63] La exterioridad concreta es la de los pueblos de la periferia —esto es, de África, Asia y América Latina— cuya historia aparece de esta manera como la historia de la negación de su alteridad, negación que ha conducido en ocasiones a la violencia y al exterminio de los mismos. El exterminio de la población indígena, el trabajo de los negros bajo relaciones de esclavitud, etc., son a este respecto ejemplos elocuentes. Es desde esta perspectiva que la "Filosofía de la liberación" se vinculará a una cierta línea de la Filosofía Latinoamericana. En efecto, retomando una propuesta ya planteada por A. Salazar Bondy, Dussel expresará su convicción de que la filosofía latinoamericana debe alcanzar su autenticidad mediante una reflexión sobre los procesos históricos de liberación que han tenido lugar en la periferia. Es así que la filosofía latinoamericana, reinterpretada en clave de la "Filosofía de la liberación", se constituirá ante todo como una filosofía política orientada a reflexionar tanto sobre las condiciones de opresión de los pueblos del "Tercer Mundo" como sobre las condiciones de su eventual liberación, rompiendo así desde la exterioridad aquella ontología de dominio, aquella lógica de la identidad que ha legitimado hasta ahora la expansión eurocéntrica para convertirse, en cambio, en portavoz de la crítica desarrollada desde la Exterioridad concreta, es decir, desde los procesos de liberación de los pueblos oprimidos de la periferia. De acuerdo a la "Filosofía de la liberación", con la conquista de América se inició un proceso de destrucción violenta de la unidad orgánica de las sociedades y culturas precolombinas que conduciría finalmente al establecimiento de una cristiandad colonial por parte de una España impregnada del espíritu de la contrarreforma y del catolicismo a ultranza. A lo largo de este proceso Latinoamérica se convirtió, al lado de África y Asia, en parte de una economía mundial en cuyo centro se encontraría Europa. Las guerras de independencia que tuvieron lugar en América Latina no habrían hecho otra cosa más que sustituir la dependencia con res-

[63] Véase Wallerstein, 1974 y Dussel, 1992b.

pecto de Europa por la dependencia con respecto a los Estados Unidos. En la historia de América Latina pueden detectarse, sin embargo, movimientos de resistencia en los que se patentizan las raíces del proceso de liberación. En efecto, desde la rebelión de Tupac Amaru en 1780-1781 hasta la Revolución cubana ha habido diversos momentos en los que la exterioridad de la periferia, en este caso de América Latina, ha planteado sus exigencias de autonomía, de liberación cultural, política y económica. Las reflexiones desarrolladas por la "Filosofía de la liberación" sobre la Exterioridad concreta de los países del Tercer Mundo aparecen así enmarcadas en el horizonte conceptual suministrado por la teoría de la dependencia, particularmente en la interpretación que de esta ha ofrecido I. Wallerstein.

En efecto, la llamada economía del desarrollo y una cierta variante de las teorías de la modernización constituyeron los paradigmas dominantes en la discusión latinoamericana sobre el desarrollo económico hasta principios de los años sesenta. De acuerdo a estas teorías, el atraso de los países que anteriormente habían sido colonias debía ser explicado ante todo a partir de factores *internos* a esas sociedades. Apoyadas así en presupuestos heredados de la economía clásica, de la Ilustración y de los precursores de la sociología moderna, estas teorías localizaron en las estructuras sociales y culturales imperantes en los países que antiguamente habían sido colonias los obstáculos decisivos para una modernización y un desarrollo cultural, social, económico y político. La teoría de la modernización entendía a esta como un proceso económico, social, político y cultural por el que sociedades tradicionales, agrarias, subdesarrolladas, simples, devenían sociedades desarrolladas, industriales, urbanas, complejas, tanto en su organización social como en su ordenación económica y política. La Modernización se entendía en ellas al modo de un proceso unilineal que debía abarcar necesariamente a toda sociedad de acuerdo a leyes generales.[64] De esta manera, el desarrollo económico se interpretaba ante todo como

[64] Véanse a este respecto: Rostow (1960); Hoselitz (1965) y Parsons (1951).

desarrollo de la productividad, crecimiento económico, industrialización, urbanización, alfabetización, movilidad social, participación y democratización en el sentido de los sistemas democráticos parlamentarios de los países del occidente europeo y de Estados Unidos, etc. Estas teorías se hallaban animadas por la convicción de que el desarrollo económico llevaría por sí mismo a una modernización política por la cual los sistemas autoritarios debían transformarse gradualmente en democracias al estilo occidental.

Las teorías de la modernización fueron criticadas con razón tanto por su enorme generalidad como, sobre todo, por su falta de perspectiva histórica. En efecto, en ellas la modernización aparecía dotada de un carácter prescriptivo donde el modelo de las sociedades de Europa Occidental y de los Estados Unidos aparecían como la norma ideal que debía ser alcanzada por el resto de los países suponiendo a la vez, además, que todos los países subdesarrollados disponían de las mismas posibilidades para alcanzar el estadio en que se encontraban los países desarrollados. En el curso de los años sesenta, bajo el influjo tanto de los movimientos anticolonialistas que desde fines de los años cuarenta habían tenido lugar en Asia y, posteriormente, en África, como de los regímenes populistas en México, Brasil y Argentina en los que a las aspiraciones de soberanía política se añadió una exigencia de independencia económica, de una industrialización no sujeta a las necesidades de la metrópoli, y retomando, además, ciertas ideas tanto del keynesianismo como del marxismo, comenzó a delinearse un nuevo paradigma que insistiría en que los obstáculos decisivos para el desarrollo en los países que antaño habían sido colonias radicaban fundamentalmente en factores *externos*, sobre todo en aquellos derivados de la economía internacional. Contrariamente a lo que habían sostenido las teorías del desarrollo y la modernización, los problemas de los llamados países "subdesarrollados" se explicaban entonces no por un escaso grado de modernización, sino por deformaciones económicas estructurales cuyas causas remitían, en último análisis, a la forma en que había tenido lugar la colonización de ellos y al modo en que estas economías se habían integrado en el mercado mundial.

Estos factores habrían continuado ejerciendo un papel decisivo aún después de las luchas por la Independencia por parte de las antiguas colonias, luchas cuyo resultado no habría sido otro que el de haber posibilitado una cierta transformación de estructuras de dependencia que reproducirían constantemente el atraso y el subdesarrollo. Estas teorías se centrarían ante todo, pues, en la relación estructural de *dependencia* en la que se encontraban los llamados países subdesarrollados con respecto a los países desarrollados en el interior del sistema económico mundial. Para ello se retomarían ciertos elementos avanzados tanto por la teoría marxista del imperialismo —fuera en su vertiente leninista o luxemburguista— como por las reflexiones desarrolladas por teóricos como Raúl Prebisch y Hans Singer en torno al comercio internacional de acuerdo a las cuales los productores de bienes primarios se encontraban en una situación estructural de desventaja debido a su peculiar inserción en la división internacional del trabajo. El subdesarrollo en los países del llamado Tercer Mundo se explicaba así por su situación periférica en la economía mundial.

Como ya se ha mencionado, la teoría de la dependencia se articuló conceptualmente en forma clara a fines de los años sesenta en reflexiones como las de André Gunder Frank (*Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, 1967) y Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (*Dependencia y subdesarrollo en América Latina*, 1969) y se difundió ampliamente durante los años setenta. Gunder Frank puede ser considerado como el fundador de la teoría de la dependencia. En su libro *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (1967) retomó ideas propuestas por Paul Baran en *The Political Economy of Growth* (1957) para exponer la tesis de que la explotación del llamado "Tercer Mundo" no sólo había continuado después del derrumbe de los sistemas coloniales, sino que había asumido solamente formas nuevas aunque no por ello menos intensas y eficientes. La propia dinámica del capitalismo internacional habría generado así un desarrollo en el centro y un subdesarrollo o, en el mejor de los casos, un desarrollo dentro de los marcos del subdesarrollo, en la periferia. Immanuel Wallerstein (*The Modern*

World-System, 3 vols., 1974-1989) intentó posteriormente una suerte de reconstrucción sinóptica de las reflexiones realizadas por la teoría de la dependencia en la que se integraron las teorías de André Gunder Frank con los análisis de Fernand Braudel sobre la *économie-monde*[65] para de ese modo situar la dependencia en el interior de una totalidad, en este caso de aquella suministrada por la economía mundial entendida al modo de un sistema en el interior de cuyas fronteras se encuentran los diversos Estados que se relacionan entre sí de acuerdo a una cierta división internacional del trabajo. Contrariamente a lo que había sostenido la teoría de la modernización, los teóricos de la dependencia insistieron por su parte en que el desarrollo y el subdesarrollo no eran diferentes estadios que se sucedían linealmente en el interior de un único y mismo proceso evolutivo, sino más bien posiciones funcionales dentro de una y la misma economía mundial. La relación existente entre las naciones industrializadas y los países en vías de desarrollo se caracterizó como una relación centro-periferia basada en relaciones de explotación expresadas en el intercambio desigual, la transferencia de ganancias, una división internacional del trabajo injusta, la transferencia de tecnología, inversiones extranjeras y transferencia de recursos, etc. Es así que, a diferencia de la teoría de la modernización que subrayaba la tendencia a la *unificación* y *homogeneización* de diversas sociedades en el interior de un mismo y único esquema evolutivo de acuerdo a leyes generales, la teoría de la dependencia se ocuparía más bien de subrayar la *diferenciación asimétrica* y la *polarización* de las estructuras en el interior del sistema económico mundial.

En algunas de sus versiones, la teoría de la dependencia parecía estar de acuerdo con el diagnóstico de Raúl Prebisch aunque rechazó su prescripción de corte keynesiano que se reducía básicamente a proteccionismo, sustitución de importaciones y, en general, fomento a un desarrollo industrial nacional. En esta línea pueden ser inscritas las reflexiones de Celso Furtado (*Desarrollo y subdesarrollo*, 1961) quien llamó la atención sobre el hecho de que la conformación

[65] Braudel, 1979.

y dimensión más bien reducida del mercado interno en los países subdesarrollados constituía el obstáculo principal para la formación de capital en esas economías por lo que el Estado debía combatir y allanar estos problemas estructurales. Las alternativas ofrecidas por los teóricos de la dependencia para solucionar los problemas derivados del subdesarrollo y el atraso abarcaban así desde la formación de una alianza entre los obreros, campesinos y ciertos sectores de la burguesía nacional hasta la radical transformación del capitalismo —responsable, en último término, del sistema mundial por el que algunos países habían asumido el papel de centro mientras que otros habían sido condenados al de periferia— por medio de una revolución que habría de instaurar el socialismo, único sistema que podía ofrecer una solución real a los problemas del atraso, el subdesarrollo y la dependencia. La teoría de la dependencia planteó nuevamente la cuestión de la posibilidad de un desarrollo nacional e independiente, demanda enarbolada por movimientos sociales y de liberación en el Tercer Mundo en los que se hallaban presentes ocasionalmente elementos provenientes del marxismo orientados a una reflexión en torno a la posibilidad de la superación de las relaciones de dependencia mediante un socialismo "tercermundista". Es en este sentido que serían interpretados fenómenos como la revolución cubana o la vietnamita. Es en ellos que se habría expresado en forma paradigmática la demanda de liberación, desarrollo y autonomía que había sido sistemáticamente negada a los países del Tercer Mundo en el interior del sistema capitalista mundial.

Es en el marco de la reflexión anteriormente expuesta que se desarrolló la "Filosofía de la liberación" que buscó concretizar la pretensión de universalidad propia de la reflexión filosófica y ética de la Modernidad e impedir, al mismo tiempo, su instrumentalización en favor de la reproducción o legitimación de un sistema de dominación. En este punto la "Filosofía de la liberación" se anima por la firme convicción de que solamente por medio de la afirmación de la positividad implícita en la exterioridad de los oprimidos podrá ser trascendida la totalidad propia al sistema de dominación imperante y, con ella, los límites de toda suerte de universalización

ética susceptible de ser instrumentalizada en favor de cualquier sistema de opresión. No la idea de la humanidad en general como una totalidad universal, sino el conjunto de los oprimidos, especificado concretamente en términos sociales e históricos y situado en una relación de exterioridad con respecto al sistema de dominio imperante, será lo único que podrá constituir un punto de referencia ético que sea concreto y a la vez incondicionado. Esta posición de exterioridad de los oprimidos, de los pobres, les permite, de acuerdo a Dussel, colocarse en una perspectiva que es la más crítica y válida posible para trascender así el velo impuesto por las relaciones de dominio imperantes y articular de esta manera la exigencia ética de la supresión de estas.[66] Es precisamente esta exterioridad constitutiva la que impedirá a los pobres y oprimidos reconstruir cualquier tipo de pretensión de dominio. Su posición social de exterioridad les permite, pues, un punto de vista privilegiado tanto desde un punto de vista gnoseológico como desde un punto de vista ético. Se puede esperar justicia, parece querer decir Dussel, solamente de aquel que padece la injusticia y no de aquel que la comete.[67]

Interpretada de la manera arriba expuesta, la ética de la liberación puede ser comprendida no como algo más que un intento de concretización e historización del imperativo categórico kantiano.[68] En este intento, la "Filosofía de la liberación" busca, al mismo tiempo, mantener la pretensión de universalidad propia a la reflexión ética de la Modernidad aunque sin el recurso a una trascendentalidad formal, en definitiva vacía que, a la vez, no obstante, pueda evitar el riesgo del relativismo. El imperativo de la ética de la liberación se enunciará así de la siguiente manera: "*¡Libera a la persona indignamente tratada en el Otro oprimido!*", *principium oppresssionis* absoluto y a la vez concreto. Esta exigencia de liberación de los oprimidos de la situación de dominio en la que se encuentran expresa un imperativo de validez incondicional y absoluta. Así lo ha seña-

[66] Véase Dussel, 1985: 167.

[67] Véase Dussel, 1973a: 51.

[68] Esta es también la posición de Hans Schelkshorn (1992: 115).

lado el propio Dussel en su *Ética comunitaria* donde afirma que el imperativo de la razón práctica debe rezar ahora: "*¡Libera hic et nunc a los pobres!*". Este imperativo, dirá Dussel, exige una realización procedimental que no es propiamente una "aplicación" de lo trascendental en lo empírico".[69] En efecto, ya que la realidad de la pobreza y la opresión se presenta en cada sociedad, la exigencia expresada en el imperativo anteriormente citado y las máximas de acción en las que este pueda expresarse —máximas del tipo "¡Da al hambriento de comer!", "¡Ayuda al que se encuentra en necesidad!", etc.—, se muestran asimismo como exigencias éticas absolutas, válidas para cualquier ser humano en todo momento y en cualquier sociedad. La liberación a la que se orienta una ética de esta clase aparece ocasionalmente entendida bajo la figura del éxodo de los oprimidos de la totalidad del sistema de dominio para poder constituirse como rostros, como personas. Así comprendida, la liberación del oprimido que pretende esta ética no implica en absoluto la aniquilación física del opresor sino, paradójicamente, su liberación, la posibilidad de su inserción en una relación en donde él se convierta nuevamente en hombre, es decir, su redención. La ética de la liberación muestra aquí una dimensión *utópica* que muestra una gran similitud con la utopía de una sociedad sin clases, con la visión teológica y escatológica del "Reino de Dios" o con su secularización marxista en el "Reino de la Libertad", ideas, todas ellas, que expresan un horizonte no tanto trascendental como escatológico que apunta finalmente hacia la supresión de toda forma de dominio tal y como una supresión semejante puede anticiparse ya, aunque en forma, es cierto, parcial y fragmentaria, en una relación pedagógica, erótica o política lograda.

El proyecto de la "Filosofía de la liberación" lleva así tanto a una *ética de la liberación* en el sentido ya expuesto como a una *política de la liberación* que complemente en el campo político la propuesta ética anteriormente expuesta. Así, en "su *Política de la liberación*". *Arquitectónica* (2009) trata de ofrecer las descripciones *fundamentales*,

[69] Véase Dussel, 1998b.

ontológicas, para una política global, planetaria desde la periferia, es decir, desde el Sur y, particularmente desde América Latina para así avanzar en el proyecto de una *Política de la liberación*. Es en el marco de esta preocupación sistemática que Dussel intenta dilucidar el "fundamento de lo político" capaz de explicar a la acción, a las instituciones y a los principios políticos, fundamento que él cree encontrar en el fenómeno de la voluntad como *potentia*, fuerza, poder y, más específicamente, como "voluntad de vivir" que constituye el momento *material*, del contenido y la fuerza del poder y que ha aparecido sólo defectivamente como "voluntad de poder" en el sentido en que ya Nietzsche y Heidegger lo analizaran. Con este recurso a la voluntad —y, más específicamente, a la "voluntad de vivir"— Dussel persigue un propósito claro, a saber: el de "desarrollar analíticamente una ontología de lo político" que, en primer lugar, escape al reduccionismo característico de la filosofía moderna que se ha centrado ante todo en la dimensión *cognitiva* de los fenómenos, en particular de los fenómenos políticos y, en segundo lugar, y ello parece aún más importante, permita criticar la "fetichización" de las categorías de la "filosofía política burguesa" *(idem)* y abra el campo de despliegue del poder en su doble aparición, por un lado, como *potentia* en tanto poder de la comunidad política misma y, por el otro, como *potestas* o poder delegado en las instituciones.

* * *

La reflexión de Horacio Cerutti (1950) se comprende inicialmente como una crítica de la "filosofía de la liberación" desarrollada en Argentina entre los años 1973 y 1975. Entre las figuras más sobresalientes de ella se encontraban tanto Arturo Andrés Roig como Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. Este último se proponía en aquel momento, como Zea lo hace notar en su presentación a la *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983) del propio Cerutti, destruir la filosofía europea occidental e iniciar en América Latina una filosofía original que habría de desplazar a la filosofía europea. El maestro de Cerutti, Arturo Andrés Roig, por su parte, se orien-

taría más bien a buscar en la historia de las ideas, inicialmente de la Argentina y, posteriormente, de América Latina, las raíces para una reflexión filosófica auténtica que diera cuenta de la singularidad histórica de esta región del mundo. Más próxima a la de Arturo Andrés Roig, la reflexión de Cerutti procederá a una crítica a lo que él denominará el sector "populista" de la "filosofía de la liberación" que se expresaba para él fuera como un dogmatismo de la ambigüedad concreta o fuera como un populismo de la ambigüedad abstracta. Como lo habremos de ver más adelante, frente a toda forma de "populismo" lo que Cerutti denominará el sector "crítico" discurrirá por dos vertientes, a saber: el subsector historicista (y aquí localiza Cerutti sobre todo a la reflexión de Arturo Andrés Roig) y el subsector problematizador (y es aquí que donde Cerutti colocará su propia reflexión).[70] En su *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983) Cerutti procedió así a localizar histórica e interpretativamente a la llamada filosofía de la liberación en Argentina sobre el trasfondo de la filosofía latinoamericana.[71] Es así como se interrogará por la relación que han mantenido algunas de las interpretaciones de la "filosofía de la liberación" latinoamericana tanto con la "teoría de la dependencia" como con la "teología de la liberación". Posteriormente, proseguirá su análisis a partir de cuatro ejes, a saber: en primer lugar, tomando como base el análisis del punto de partida de la filosofía; en segundo lugar, analizando el sujeto del filosofar; en tercer lugar, esclareciendo la metodología presupuesta en y, finalmente, en tercer y último lugar, la concepción misma de la filosofía que permea a la llamada "filosofía de la liberación".[72]

[70] Zea, 1983: 14 y ss. Sobre el pensamiento de Cerutti pueden verse: García Clarck, Rangel y Mutsaku, 2001; Ramírez Fierro, 2006 y Ramírez Fierro y Cruz, 2009.

[71] Véase Cerutti, 1983, p. 19.

[72] Cerutti localiza su reflexión en la tradición abierta por José Gaos (véase capítulo VI, apartado 4.1. de este libro) e inspirada por los trabajos de Edouard Morot-Sir en su *La Pensée française d'aujourd'hui* (París, 1971; traducción español: *Historia del pensamiento francés contemporáneo*, 1974). Se tratará así de analizar la historia de las ideas en América Latina a partir de una serie de oposiciones conceptuales articuladas en pares como los siguientes: existencia/estructura,

De este modo, Cerutti procede a enmarcar histórica, social y políticamente el surgimiento de la "filosofía de la liberación" en la década de los setenta en Argentina dentro del marco del triunfo popular del peronismo y de la alianza que se estableció entre la "filosofía de la liberación" y distintas variantes del populismo ligadas al peronismo que en aquel momento comenzaron a adquirir un peso específico en las diversas estructuras e instituciones académicas, alcanzando así un alto grado de difusión de sus escritos e ideas a nivel nacional e internacional. Más específicamente, Cerutti procede a distinguir y caracterizar esquemáticamente las diversas tendencias, grupos y corrientes discursivas que constituyen la "filosofía de la liberación" en Argentina. Es así que distingue dos grandes sectores enfrentados entre sí, a saber: por un lado, el sector *populista* y, por el otro, el sector *crítico* del populismo. Cabe señalar a este respecto que el "populismo" aparece caracterizado en una primera aproximación por Cerutti de la siguiente manera:

> Este "populismo" podría caracterizarse en política como el manipuleo de las masas en cuanto intereses, anhelos, expectativas y necesidades sin garantizar los canales efectivos para su gestión; en teología como la identificación lisa y llana de la noción bíblica de "pueblo" con el pueblo concreto del aquí y ahora latinoamericano; en sociología y economía como la alternativa terminológica "pueblo/Nación" al análisis de clases; en filosofía como la mixtificación del término "pueblo" convirtiéndolo en un universal ideológico olvidando la realidad contradictoria que constituye al pueblo en tanto fenómeno de clases.[73]

En el interior de cada uno de los distintos sectores de la "Filosofía de la liberación" Cerutti procede a establecer otra serie de diferenciaciones internas señalando que en el sector *populista* aparece tan-

dependencia/liberación, clase/pueblo, Europa/América, identidad/alteridad, dialéctica/analéctica, etcétera (véase Cerutti, 1983: 21).

[73] Cerutti, "Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la 'filosofía de la liberación'" (1977), citado en Cerutti, 1983: 188.

to un subsector de *extrema derecha* al igual que otro populista *ingenuo*. Por su parte, en el sector *crítico* del populismo Cerutti localiza tanto un ala *historicista* al igual que otra *problemática*.[74] No se trata para Cerutti de practicar una sociología del conocimiento o un análisis de carácter en último término psicológico de la "filosofía de la liberación" y de las distintas corrientes que la integran; se trata más bien de analizar los sectores y subsectores arriba mencionados a partir de un cierto conjunto de núcleos temáticos que son, como ya se ha dicho, los siguientes: el punto de partida de la filosofía, el sujeto de la filosofía, el método presupuesto por cada una de estas vertientes para comprender y practicar la filosofía y, finalmente, la concepción misma de la filosofía. La "Filosofía de la liberación" queda entonces caracterizada a partir de los siguientes sectores y subsectores de la siguiente manera:

1. *Sector populista de la Filosofía de la liberación:*
   a) El dogmatismo de la "ambigüedad" concreta:
   Gunter Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Amelia Podetti, entre otros.
   b) El populismo de la ambigüedad abstracta:
   Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, entre otros.

2. *Sector crítico del populismo:*
   a) Sector crítico de carácter historicista:
   Arturo Andrés Roig y, como el latinoamericano más próximo a esta posición, Leopoldo Zea, especialmente a partir de sus escritos posteriores a 1968.
   b) Sector crítico problemático:
   José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Gustavo Ortiz en sus trabajos posteriores a 1972 y Horacio Cerutti, agregándose a ellos Hugo Assmann y Augusto Salazar Bondy.[75]

[74] Véase Cerutti, 1983: 186.
[75] Véase Cerutti, 1973: 203-204.

Lo que Cerutti llama el sector "populista" de la "Filosofía de la liberación" desarrolló, según él, su discurso a partir de las ambigüedades de la doctrina populista del peronismo argentino asumiendo posteriormente una diversidad de ramificaciones que abarcan posiciones próximas a un "socialismo nacional". El sector "crítico" del populismo, por el contrario, surgió inicialmente bajo la forma de una crítica al populismo peronista y se aproximó al discurso tanto de Marx como de Freud. En efecto, para Cerutti el sector populista de la filosofía de la liberación caracterizado por lo que él ha llamado el *dogmatismo de la ambigüedad concreta* se desarrolló inicialmente con una cierta relación de proximidad con la derecha del peronismo y estableciendo una distancia con relación al marxismo. Así, buena parte de los representantes de este sector se caracterizaban por adscribirse a una "tercera posición" que buscaba encontrar sus fuentes en el de Heidegger de la *Carta sobre el humanismo*, en el Spengler de la *Decadencia de Occidente* al igual que en otras ideas provenientes tanto de Edmund Husserl como de Mircea Eliade lo mismo que del Frantz Fanon de los *Condenados de la tierra* y de *¡Escucha, blanco!* De este modo, buscando acercarse al "país real", estos pensadores se aproximaron del análisis de la vida y sociedad urbanas de Buenos Aires incorporando incluso a sectores marginales de las villas y a los campesinos del interior e incluso del altiplano como en el caso de algunos trabajos de Kusch.[76] Por su parte, el *populismo de la ambigüedad "abstracta"* trató de encontrar el punto de partida para su análisis en una noción de alteridad en último término abstracta que colinda con la idea de un Dios vivo que se expresaría en la historia y en la praxis. Así considerada, esta alteridad se aproxima mucho a la idea de Dios del "socialcristianismo" y, aunque se esfuerza por vincularse a la praxis, se interpreta en este caso a la praxis no como una praxis histórica, real y concreta, sino más bien como una praxis en el horizonte de la trascendencia, la alteridad y la proximidad a un Dios que busca realizarse en la tierra:

[76] Véase Cerutti, 1983: 205 y ss.

> Las novedades que este subsector aporta son en definitiva dos, muy dependientes tal como ellos mismos lo exponen, de la lectura que hacen de Levinas. Por una parte, el "rostro del pobre" permite el reconocimiento de una dimensión antropológica que es previa a la dimensión teológica y en la cual se juega la historia humana. La segunda, es la utilización de la noción de analogía por medio de la cual se hacen pensables infinidad de fenómenos reducidos a una argumentación similar; siempre lo alterativo en un momento determinado permite romper las totalizaciones en formación. Ahora bien, si se mira con detenimiento, esta posición sólo tiene *un* punto de apoyo que es, a la vez, su punto inicial de partida que aparece también como punto de llegada: Dios.[77]

Inspirados en la filosofía de Heidegger, Levinas y Paul Ricœur, los representantes de este *populismo de la ambigüedad "abstracta"* remiten a un punto de partida en último término abstracto, a saber: una crítica abstracta a la "modernidad eurocéntrica" realizada desde la perspectiva de una "alteridad" dotada de resonancias divinas. De acuerdo a esta línea, la modernidad occidental eurocéntrica estaría caracterizada por su entronización de la noción de sujeto que se articularía como esa "voluntad de lucro y de poder" que se encuentra a la base del proyecto de expansión imperial de Europa sobre el resto del mundo. De esta manera, se trataría de rastrear la posibilidad de una crítica en el interior de la propia modernidad eurocéntrica para, desde ahí, poder establecer, reformular o rearticular la historia del pensamiento dentro y fuera de Europa. Es en este sentido que esta línea de la filosofía de la liberación remite al último Schelling de *Filosofía de la religión* donde, según uno de los exponentes más destacados de este *populismo de ambigüedad "abstracta"*, Enrique Dussel, habría iniciado la "prehistoria" de la filosofía latinoamericana en particular y del pensamiento del Tercer Mundo en general.[78] Por lo que se refiere al *sector crítico del populismo*, Cerutti

[77] Cerutti, 1983: 211.

[78] Véase Cerutti, 1983: 211 y ss.

localiza en su *subsector historicista* paradigmáticamente a Arturo Andrés Roig, su maestro, quien coloca de nuevo en el centro el punto de partida del filosofar, retomando y asumiendo la propuesta hegeliana al afirmar que sólo podrá hablarse estrictamente de filosofía ahí donde se enlacen en forma indisoluble la liberación *ontológica* con la liberación *política*. Así, siguiendo a Hegel, Roig insistirá en que la liberación *ontológica* tendría lugar tan pronto lo absoluto fuera expresado no como *representación (Vorstellung)*, sino como *concepto (Begriff)*, de modo que la forma pudiera coincidir con el contenido; la liberación política, por su parte, tendría lugar solamente en la medida en que las sociedades se pudieran dotar a sí mismas de una constitución y, de ese modo se configuraran bajo la forma de Estado. Una y otra debían ser retomadas y asumidas por la "filosofía de la liberación" que parecía haberse restringido solamente a la primera, esto es a la liberación en el plano *ontológico*. Roig se aproximaría así a una posición de corte "historicista" orientada a reformular la historia de las ideas en América Latina enlazándola —y en este punto Roig iría más allá de Hegel— con la historia ya no solamente del siglo XIX, sino con la historia anterior a la llegada de los europeos a este continente. De esta manera se abriría la vía para una reflexión y reformulación histórica de toda la tradición latinoamericana antes y después de la llegada de los europeos a este continente reafirmando, una y otra vez, que "Nuestra América está en la historia desde siempre".[79]

Por su parte, el subsector *problematizador* del sector *crítico del populismo* —que es en el que el propio Cerutti se comprende a sí mismo— asume como su punto de partida la praxis histórico-política como objeto real de consideración con el propósito de proceder a una *descolonización* de la filosofía y la cultura latinoamericanas. Para ello se trata de comprender y asumir los distintos niveles en que aparece el pensamiento y la cultura latinoamericanas —sea en el plano mito-poiético, en el antropológico-metafísico, etc.— articulándolos en el interior de una *razón dialéctica* que se constitu-

[79] Cerutti, 1983: 222.

ye en el interior de la praxis total de la cual ella misma forma parte como uno sus momentos. Con ello se plantea una articulación muy diferenciada entre diversos niveles entrelazados que no sino niveles de una misma reflexión filosófica que, a su vez, se deja interpelar por —insertándose con ello en un diálogo con ellas— con las ciencias sociales en el marco de una relación dialéctica de tensión y, a la vez, de complementariedad. Para ese subsector la filosofía está así siempre ligada a la historia y al tiempo presentes, a la instancia presente de la temporalidad que se juega y se despliega ante todo en la dimensión específicamente *política*. Ese sector crítico redescubre así no solamente la validez de la tradición del pensamiento latinoamericano sino que busca a la vez insertarlo en la tradición filosófica mundial.

Así comprendida, la "liberación" se dirige más bien a un nuevo orden futuro, inédito, aún por construir.[80] Es en ese sentido que Cerutti subrayaba la necesidad de vincular la "filosofía de la liberación" con la herencia tanto de la tradición marxista como de la freudiana.[81] En efecto, siguiendo en este punto a Arturo Andrés Roig, Cerutti apunta que solamente en virtud de la incorporación de los elementos que brindan las que él denomina "filosofías de la denuncia" (y por ellas entiende básicamente al marxismo y al psicoanálisis freudiano) es que el pensamiento latinoamericano podrá alcanzar un estatuto acorde con el "compromiso" liberador e integrador al que aspira a incorporarse. Para ello la "filosofía de la liberación" tiene que proceder a una reformulación del "saber ontológico" y, acompañada con ella, a una "reformulación de nuestra historia de la filosofía". En efecto, recuerda Cerutti, todos los fundadores del pensamiento latinoamericano hablan de la "libertad" en general y su filosofía puede ser caracterizada por ello como una "filosofía de la libertad". Ello aparece en Korn, en Deustúa, lo mismo que en Caso quienes convirtieron a la libertad en la clave y fundación de su pensamiento. Sin embargo, el concepto de *libertad*

[80] Cerutti, 1983: 41.
[81] Véase, Cerutti, 1983: 59.

que emplearon es abstracto, ambiguo, y justamente en la disolución de esta ambigüedad es donde podría ser localizada una de las tareas principales de la filosofía latinoamericana. Para ello es necesario realizar un pensar *desde* una situación sociohistórica específica que caracteriza a Latinoamérica. Es en este sentido que Cerutti, siguiendo en este punto a su maestro Andrés Roig, habla de la necesidad de partir de una "facticidad", de un "a priori histórico" en el sentido en que ya lo mencionara Michel Foucault, para tratar de situar a la reflexión en el horizonte de la historia latinoamericana. Con ello la filosofía latinoamericana ha de alejarse de la idea de un saber contemplativo y desinteresado para avanzar más bien en dirección de un pensar anclado en la historia y comprometido social y políticamente con la liberación de América Latina. Así, en oposición al "formalismo", la filosofía latinoamericana tiene que afirmarse como un saber *de* y *para* la praxis, entendida como una praxis de transformación, evitando toda suerte de "evasión" frente al compromiso real con la sociedad y con la historia y escapando, al mismo tiempo a toda suerte de filosofía de la conciencia que, a la manera en que lo hace la fenomenología de corte husserliano, conciba a la conciencia como el lugar de la "revelación de lo real".[82] La filosofía latinoamericana debe proceder a afirmarse en oposición a las imágenes que se ha dado a sí misma anteriormente, específicamente en sus variantes "populistas". De este modo, frente a la noción clásica de un saber o una reflexión puramente contemplativas, esta filosofía latinoamericana tendrá que articularse y realizarse en el marco de un "compromiso" histórico concreto. De la misma manera, frente al "formalismo", ella debe afirmar el "para qué", esto es, la función ideológica y política, transformadora del saber. Es en este sentido que Cerutti remitirá de nuevo a la crítica que hizo Arturo Andrés Roig a los fundadores de la filosofía latinoamericana influidos profundamente por el pensamiento de Henri Bergson y por el discurso de José Enrique Rodó.[83] El símbolo de estos fundadores fue la

[82] Véase Cerutti, 1983: 61.

[83] Véase capítulo II, p. 56 de este libro.

figura de Ariel, interpretada bajo la luz de la filosofía del pensamiento de José Ortega y Gasset. Próximo a un antirracionalismo y a un cierto espiritualismo tal y como estos aparecen en la figura de Rodó, este pensamiento se caracterizó por un énfasis en la "liberación", en la "integración" frente a los avances del "imperialismo anglosajón"; sin embargo, sus caracterizaciones tanto de la "liberación", como de la "integración" fueron demasiado abstractos y en último término ambiguos. Se trata ahora por ello de revisar los símbolos en los que esta generación se comprendió a sí misma. Para ello debía partirse, como ya lo señalaba Andrés Roig de la "historicidad" radical del hombre que permita la decodificación del discurso opresor para, desde ahí, poder reformular la historia del pensamiento latinoamericano. Ello ha de conducir, además, a replantear el problema y, al mismo tiempo, la urgencia, de la utopía y de su poder regulador y orientador tanto del pensamiento como de la acción. Se trata aquí de la utopía entendida como una posibilidad de una apertura hacia el futuro y, de ese modo, como una suerte de "ingrediente natural" del "discurso liberador". Es de este modo que la filosofía y, en general, el pensamiento latinoamericanos podrán comenzar a reelaborar y a rearticular su pasado histórico filosófico tanto en el interior del continente como en la esfera mundial. Esa reformulación está aparejada a la reafirmación de un "compromiso histórico" con la "liberación" social y nacional al igual que con la "integración" latinoamericana. Así comprendida, la filosofía latinoamericana podrá escapar a las abstracciones planteadas tanto por el "formalismo" como por la "ontología", a su reducción a un saber meramente contemplativo presente en sus variantes tanto "esteticistas" como "eticistas" para, de ese modo, comprenderse a sí misma a partir de la crítica y quiebra a toda suerte de filosofía de la conciencia al asumir, en un nuevo nivel y con una modalidad aún más estricta de rigor, la herencia de las filosofías de la denuncia, particularmente del marxismo y del freudismo. Ello conducirá a una comprensión de la filosofía ante todo como un discurso crítico, autocrítico, no solamente de su propia génesis sino, al mismo tiempo, de las condiciones históricas que enmarcan su propio surgimiento, lo que la

llevará, además, a una reelaboración de los conceptos heredados por la tradición, a una búsqueda de nuevos conceptos integradores, a una reelaboración de sus símbolos y discursos y, en general, a una reelaboración de la propia historia de la filosofía. En ello ha de procurar escapar, apunta Cerutti, a las "ontologías del ser americano o nacional" que, en su pretensión por fracturar la racionalidad y la universalidad del pensar ontológico que ha caracterizado la tradición occidental, recaen en diversas formas de "irracionalismo" y "populismo" que recurre a las categorías de "pueblo" y "ser nacional" como otras tantas ideologías mistificadoras. El símbolo de esta nueva manera de entender la filosofía está dado para Cerutti por Calibán y esta filosofía debe ser entendida entonces como una "filosofía de los Calibanes".[84] La reflexión de Cerutti se ve así conducida en dirección de una apertura hacia el pensamiento y la cultura ya no solamente de América Latina, sino también de Asia y África y a propiciar e impulsar un diálogo Sur-Sur. En ese mismo sentido que reivindica en forma radical a la utopía como categoría tanto historiográfica como política en el marco de una tensión entre una realidad insoportable y un ideal anhelado. Es justamente la fuerza de esta tensión entre la realidad y la ideal marcada por la utopía la que se coloca en el centro del pensamiento latinoamericano y la dota de un impulso para poder transformar la realidad. Eso se expresará puntualmente en su libro *Filosofar desde Nuestra América: Ensayo problematizador de su* modus operandi (2000) en el que Cerutti se propone llevar a cabo una recuperación crítica de la historia y el pensamiento latinoamericanos en el marco de las preocupaciones abiertas por el presente y por una realidad que se ha convertido en intolerable. Es también en este sentido que se entienden los esfuerzos de Cerutti por oponer al proyecto de integración panamericana que cristaliza en el ALCA una integración de América Latina con la mirada dirigida hacia el sur (ALBA) que debe ser impulsada por una democracia radical en esta región del mundo. Son estos problemas los que abordará Cerutti en su libro *Democracia e*

[84] Véase Cerutti, 1983: 65-67.

integración en Nuestra América (Ensayos) (2008). Es ahí que Cerutti procederá a realizar una crítica radical a la democracia representativa cuyas instituciones han sido secuestradas por las élites políticas y económicas; en oposición a ella, él propondrá una democracia radical que pueda revertir la desigualdad social secular en esta región del mundo y que, al mismo tiempo avance en un proyecto de integración Sur-Sur. Para ello no basta solamente, aunque ello sea un principio irrenunciable, la división de poderes, el ejercicio del voto ciudadano, la delegación del poder, etc., sino que se requiere también, además, la movilización social desde abajo y la autoorganización de la sociedad en el interior de un proyecto democrático que abarque prácticamente todas las esferas de la actividad social, sea en el ámbito de la política, de la escuela, de la familia, etc., Es aquí que se delinea el camino que habrá de seguir el proyecto de emancipación de "Nuestra América" (Cerutti).

* * *

Podría decirse que otra de las direcciones en las que se desarrolló la vertiente latinoamericanista inaugurada por Zea se delineó a través de la mirada dirigida hacia el interior de la propia historia y pensamiento de los pueblos originarios. Es en este sentido que merece ser destacada la aportación realizada por el lingüista, escritor y filósofo de origen berlinés Carlos Lenkersdorf (1926-2010). En efecto, en su libro *Filosofar en clave tojolabal* (2002), Lenkersdorf ofrece un análisis del pensamiento y la filosofía tojolabales en el marco de una distinción entre las que él denomina dos cosmovisiones o visiones del mundo que se desarrollan en el marco de una oposición, a saber: por un lado, una visión del mundo de carácter monológico, centrada y desarrollada a partir de la perspectiva sujeto-objeto que, según él, ha conducido a una incesante violencia que ha llevado a genocidios enteros; por el otro, la perspectiva tojolabal de la "Nosotridad" que toma como punto de partida el aprendizaje de

los unos de los otros, el esfuerzo en el consenso y la convivencia en el marco de la paz.[85]

La vía de acceso al pensamiento y la filosofía tojolabales está dada para Lenkersdorf a través del estudio de su lengua animado en ello por la convicción de que

> las lenguas encierran en sí mismas cosmovisiones que explican las particularidades de las estructuras lingüísticas, las expresiones idiomáticas y, en total, la idiosincrasia de idiomas determinados. De esta manera se extienden por todas las ramificaciones de las lenguas y conforman lineamientos para el filosofar. Este se puede dar en forma desarrollada, incipiente o latente. De la misma manera, las cosmovisiones están relacionadas con el comportamiento de la gente, porque este no contradice las cosmovisiones, y así se dan las cosmovivencias que, a su vez, se hacen explícitas en el filosofar ético y en el campo de la justicia. En resumidas cuentas, la presencia de la cosmovisión en todas las bifurcaciones de las ramas de una lengua, conforma de maneras diferentes el filosofar de una nación o cultura determinada.[86]

Así, la vía de acceso privilegiada para el pensamiento y la filosofía tojolabales no está dado tanto por un estudio de los mitos o de las cosmovisiones en abstracto sino, más bien, por un análisis que parte de la lengua tojolabal, una lengua que no guarda ningún parentesco con el castellano ni con ningún otro idioma indoeuropeo. Ello suponía para Lenkersdorf un trabajo inicialmente lexicográfico que cristalizó con la publicación de un diccionario[87] al que se agregarían posteriormente otras fuentes léxicas al igual que materiales lingüísticos recolectados en el trabajo y la convivencia cotidianos con los tojolabales en más de cuarenta comunidades localizadas principalmente en las cañadas y montañas en los municipios de Las Margaritas y Altamirano que hoy en día se encuentran divididos en muni-

[85] Lenkersdorf, 2002: 5-6.
[86] *Ibid.*: 12.
[87] Véase Lenkersdorf, 1979, 1994.

cipios autónomos. A estos materiales de corte lingüístico se aúnan, además, poemas-canciones tojolabales recolectados por el propio Lenkersdorf al igual que relatos de las comunidades tojolabales e incluso testimonios "biográficos" de un miembro de la comunidad tojolabal. Como bien lo recuerda Lenkersdorf, las comunidades tojolabales forman parte de uno de los treinta pueblos mayas que se localizan geográficamente en el sureste al igual que en la Huasteca lo mismo que en otros países como Belice, Guatemala y Honduras. Sin embargo, como ya se ha dicho, la investigación lingüística realizada por Lenkersdorf se realizó ante todo en las comunidades tojolabales de Chiapas, especialmente en los municipios de Las Margaritas y Altamirano.

El concepto clave que guía toda la investigación de Lenkersdorf es el de la noción del NOSOTROS que, al decir de él, no desempeña en el pensamiento filosófico de occidente un papel tan central.[88] En efecto, señala Lenkersdorf, el NOSOTROS tiene una relevancia extraordinaria en el pensamiento y en la actividad cotidiana de los tojolabales:

> El peso filosófico del concepto es extraordinario y, así, manifiesta su importancia filosófica. Aparece, reaparece y brilla en los ámbitos menos esperados, desde el caos social hasta el tiempo cíclico, el sistema numérico y la poesía. Dicho de otro modo, el NOSOTROS desempeña la función de un principio organizativo. La presencia casi ubicua del concepto caracteriza no solamente el filosofar en clave tojolabal, sino una filosofía bien pensada, bien reflexionada y muy consciente por parte de los tojolabales. Pero no se ha cristalizado en tratados elaborados. Por ello hablamos del *filosofar en clave tojolabal*, para no causar provocaciones y malentendidos inútiles.[89]

[88] Una de las pocas excepciones en esta falta de atención hacia un pensamiento ordenado en torno al NOSOTROS es, según, Lenkersdorf la representada por Michel Serres quien, en su libro *Hermes, I. La Communication* (1968), asignó un papel central al "NOSOTROS".

[89] Lenkersdorf, 2002: 12.

Esta extraordinaria importancia atribuida al NOSOTROS se opone al énfasis dado al individuo, al *ego*, al *yo* a lo largo de la filosofía occidental. En efecto, agrega Lenkersdorf:

> El NOSOTROS absorbe al individuo y requiere su incorporación al NOSOTROS, al exigir la aportación de cada uno, mujer u hombre, al grupo nosótrico. Dicho aporte exige y moviliza todas las capacidades del individuo retado. El NOSOTROS, pues, no borra el individuo, sino que le da espacio para desarrollar todo su potencial. Por lo dicho, no encontramos filósofos, poetas, compositores, artistas, políticos y otros individuos destacados cuyos nombres pudiéramos agregar a esta introducción con una lista con los datos biográficos de cada uno o cada una. De la amplia colección de poemas-canciones, no se saben quiénes son los poetas y compositores. Ni se pregunta, y tampoco interesa a los mismos autores, a menudo colectivos.[90]

El análisis lingüístico desarrollado por Lenkersdorf en el marco de una convivencia práctica con las comunidades tojolabales antes mencionadas toma así como punto de partida la expresión *tik*, un término que delineaba una suerte de centro en torno al cual se desplegaba el intercambio de ideas, de expresiones y, en general, de la vida práctica de la comunidades tojolabales. La expresión *–tik* es una desinencia que significa "nosotros" y representa a la vez un rasgo distintivo de la lengua tzeltal empleado una y otra vez en el habla cotidiana, en las actividades prácticas de todos los días representando en este sentido un elemento tanto lingüístico como práctico-vivencial. Así, la vía para comprender el pensamiento tojolabal se desarrolla inicialmente a partir de un esclarecimiento del significado particular de la expresión *–tik* para, de ese modo, poder investigar el significado del NOSOTROS considerado como una palabra clave, como un principio rector en la lengua, pensamiento y actividad tojolabales. Es así que Lenkersdorf señala que el NOSOTROS

[90] *Ibid.*: 13.

de los hablantes de la lengua tzeltal plantean un desafío filosófico similar al que en otro momento planteara el *yo* cartesiano. Sin embargo, para tratar de esclarecer su significado no se requiere tanto acudir a tratados o lecturas de corte filosófico como, más bien, insertarse en un proceso de inculturación en la lengua y en la cultura tojolabales. Con ello se opera un decentramiento no solamente de carácter geográfico y cultural, sino también de eso que se llama "filosofía" y de aquello que se ha comprendido por "filosofar":

> Lo llamamos FILOSOFAR, porque Grecia no ha sido la cuna de toda clase de filosofía, ni tampoco el manantial de la cultura universal. El filosofar a la griega, que de maneras diferentes ha conformado el filosofar occidental, tiene que reconocer que hay muchas maneras de ser "amigo de la sabiduría", que se traduce al tojolabal como "tener corazón ya" *(ayxa sk'ujol)*. Es una filosofía corazonada, tal vez mejor dicho cordial, y no tan intelectualizada, sin que se rechace el pensar...
>
> En conclusión, se presentará un filosofar en el cual no se exponen las ideas individuales de investigador, sino el pensamiento y las vivencias cordializadas de otros y desde la perspectiva de ellos mismos.[91]

El *–tik* es así una palabra clave que aparece entre los tzeltales y los tojolabales al igual que en otros pueblos originarios. Ella remite a un nosotros en el que se expresa una totalidad que integra a un gran número de componentes o miembros individuales cada uno de los cuales sólo puede comprenderse en el interior de ese todo orgánico:

> Cada uno habla en nombre del NOSOTROS sin perder su individualidad, pero, a la par, cada uno se ha transformado en una voz nosótrica. Es decir, el NOSOTROS habla por la boca de cada uno de sus miembros. Es esta "NOSOTRIFICACIÓN" de los hablantes la que representa, por un lado, un reto metodológico para los investiga-

[91] Lenkersdorf, 2002: 27-28.

dores lingüistas y otros, y, por otro, representa un camino desconocido para la investigación socio-científica y filosófica.[92]

La comprensión del pensamiento y la filosofía tojolabales implica pues el insertarse en un pensar, un filosofar e incluso un actuar "NOSÓTRICOS". Es en este sentido que Lenkersdorf remite por ejemplo al subcomandante Marcos quien, en un discurso ofrecido el 3 de marzo de 2001, decía lo siguiente:

> Vuelve a ser de nosotros la palabra. Ya no serás tú, ahora eres nosotros.
>
> Toma ya nuestra voz, nuestra mirada anda. Hazte oído nuestro para escuchar del otro la palabra. Ya no serás tú, ahora eres nosotros.[93]

La voz de la que aquí habla no es la de un individuo, de un *ego*, de un *yo*; quien habla es más bien un *nosotros*, una voz que es la de los tojolabales, de los tzeltales, de los tzotziles, de los ch'oles y de los pueblos originarios de Chiapas. Es en este punto que Lenkersdorf remite a pensadores que en la tradición occidental habían intentado ya escapar del círculo cerrado determinado por el *yo* para incluir la relación del YO con el TÚ. Entre ellos menciona a Friedrich Schiller, a Martin Buber, a Emmanuel Levinas y a otros. Sin embargo, se apresura a señalar Lenkersdorf, esta dimensión dialógica YO-TÚ no equivale sin más al NOSOTROS. En efecto, ciertamente que las concepciones basadas tanto en la intersubjetividad como en el NOSOTROS se oponen en forma diametralmente opuesta a aquellas otras que toman como punto de partida al individuo, al *ego*, al *yo*. Se trata por ello de perspectivas distintas para enfocar, organizar y comprender la realidad, para relacionarse con los otros y con uno mismo, al igual que para actuar en el plano ético y en el plano político. La perspectiva que parte de la intersubjetividad permite, en

[92] Lenkersdorf, 2002: 29.

[93] Discurso del subcomandante Marcos dado en Nurio, el 3 de marzo de 2001, citado en Lenkersdorf, 2002: 30.

efecto, la ampliación de la perspectiva centrada en el *yo* en dirección de las relaciones horizontales con otros *yoes* conduciendo de este modo a una *pluralidad* que posibilita la apertura hacia los otros y, de ese modo, hacia formas de convivencia ética y de organización social y política que no estén basadas en el individualismo que caracteriza a la tradición filosófica occidental moderna.[94]

Sin embargo, anota Lenkersdorf, la perspectiva abierta por la intersubjetividad no es idéntica con la que se inaugura desde el NOSOTROS. En efecto, anota él,

> el NOSOTROS puede implicar vinculaciones de intersubjetividad, pero no viceversa. Es decir, las relaciones intersubjetivas son los primeros pasos hacia el NOSOTROS organísmico sin realizarlo, porque todavía no hemos establecido el organismo nosótrico que representa la meta, pero todavía falta desnudarnos del ropaje individualista que nos frena y atemoriza de lanzarnos en el mundo del NOSOTROS.[95]

Habría pues, una distinción no sólo semántica sino también filosófica, social y política entre la *intersubjetividad*, por un lado, y el NOSOTROS, por el otro. La *intersubjetividad* se presenta así como un proceso de integración de diversos individuos, de diversos *yoes*, de diversos *egos* que existen y se estructuran en forma prácticamente aislada, en un conjunto o una unidad más amplia dada justamente por la *intersubjetividad*. El NOSOTROS, en cambio, se delinea por principio en oposición radical al *individuo*, al *yo*, al *ego*. La *intersubjetividad* podría ser considerada a lo más, señala Lenkersdorf, como una suerte de estadio en el proceso de transición hacia el NOSOTROS que aparece en el plano del lenguaje, del pensamiento, de las actividades y prácticas sociales, de la vida comunitaria, de las relaciones de solidaridad y ayuda. Se trata, pues, de un proceso de constitución del NOSOTROS que Lenkersdorf llama "proceso de nosotrificación"

[94] Véase Lenkersdorf, 2002: 113-116.
[95] *Ibid.*: 120.

que se concretiza en el trabajo comunitario, se expresa en la ayuda mutua y se reafirma en el fortalecimiento en ámbitos que van desde la ética hasta la educación pasando por la política y el arte.[96] Lenkersdorf destaca una y otra vez el proceso o la manera en que se haya vinculado el proceso de nosotrificación con la constitución de la identidad en las comunidades tojolabales. En efecto, la identidad de cualquier miembro de una comunidad tojolabal no es algo que se exprese a simple vista ni que pueda ser reconocido formalmente a través de una credencial ni tampoco en virtud de un documento legal como un acta de nacimiento, una licencia automovilística o un pasaporte. La identidad —dirá Lenkersdorf en este punto identificando a la identidad con la *autenticidad*— se constituye en el proceso mismo de nosotrificación y es en él en donde cada uno de los miembros de la comunidad tojolabal va constituyendo su propia identidad. Este proceso de constitución de la identidad en el interior de un NOSOTROS tiene consecuencias en prácticamente todas las dimensiones, a saber: la epistemológica, la ética y la política. Así, en el plano *epistemológico*, Lenkersdorf recuerda que el verbo *na'a* se utiliza en la lengua de los tojolabales para referirse tanto al *saber* como al *conocer* al igual que al *recordar*.[97] Es en este punto que Lenkersdorf recurre a trabajos como los de Monty Roberts en los que se analiza la comunicación con los animales[98] al igual a los del ya citado Michel Serres. En el primer caso, Roberts se refiere al proceso de comunicación entre los seres humanos, por un lado, y los caballos y los venados en el lenguaje de estos últimos, por el otro. En el caso de Serres, por el contrario, se trata de destacar especialmente al modo en que este pensador francés analizó las formas de comunicación y de constitución del NOSOTROS en el interior de la comunidad de los matemáticos caracterizando este proceso como el de la erección de una "república ideal".[99] En uno y otro caso se trata, pues, de subrayar la íntima relación entre el conocer,

[96] *Ibid.*: 49.
[97] *Ibid.*: 197.
[98] Véase Roberts, 1997.
[99] Véase Lenkersdorf, 2002: 203-204.

el saber y la memoria, en el marco de un proceso de nosotrificación que se despliega sin ninguna jerarquía entre superiores (científicos, académicos, intelectuales) e inferiores (comunidad, pueblo, etc.). Este proceso de *saber, aprender, conocer* y *recordar* se realiza, dirá Lenkersdorf de manera *coordinada*, no *subordinada* en el marco de un diálogo en el que participan no solamente los seres humanos sino la naturaleza en su conjunto.[100]

Es preciso señalar, sin embargo, que este proceso de nosotrificación no significa en modo alguno una suerte de apego y reproducción acrítica de la historia y la tradición en las que se ha constituido ese NOSOTROS. Por el contrario, en el interior de este proceso se expresa también una dimensión crítica y autocrítica de ese NOSOTROS. La crítica y la autocrítica se dirigen siempre al núcleo de la propia tradición, de las costumbres y de la situación en la que, en cada momento, se encuentra el propio NOSOTROS. La interrupción de este proceso de crítica y autocrítica trae consigo una serie de problemas y fracturas que amenazan a la convivencia e incluso a la propia existencia del NOSOTROS. Lejos, pues, de considerarse inmune a un proceso de revisión, crítica y autocrítica, el proceso de nosotrificación, la tradición en el interior de la cual se constituye el NOSOTROS, sus principios rectores, se someten constantemente a revisión y crítica como una condición indispensable para su propia reproducción y existencia.

Es quizá en este sentido que podrá ser admitida en forma más clara la dimensión *ética* que caracteriza este proceso de nosotrificación. En efecto, el proceso de nosotrificación es un proceso que se desarrolla en círculos cada vez más amplios que abarcan tendencialmente ya no sólo a una comunidad tojolabal en particular sino, en un segundo momento, al conjunto de las comunidades tojolabales de una región entera; en un tercer momento comprenderá a las comunidades de los pueblos originarios en su conjunto para, posteriormente, en un cuarto momento, abarcar a los seres humanos en general y así, en un quinto y último momento, comprender a la

[100] Lenkersdorf, 2002: 212 y ss.

naturaleza en su conjunto. Es en este sentido que Lenkersdorf se refiere al modo en que esa nosotrificación incluye también, por ejemplo la integración en el círculo del nosotros de las plantas al igual que de los animales.

En último análisis, la realidad misma es nosótrica,

> por ello se explica la necesidad de que empecemos a aprender a platicar con plantas, animales y los demás representantes de la realidad viviente. Así es que reconocemos que son hermanas y hermanos nuestros. Nosotros, en cambio, no somos más que una especie entre tantas especies más y, de ninguna manera, la cúspide de los vivientes. El círculo cósmico de la vida, por lo dicho, nos pone en nuestro lugar, nos conviene humildad y no soberbia en medio de tantos hermanos y hermanas. Dicho entre paréntesis, notamos un acercamiento a la identidad de la vida por parte de la concepción de los hombres en medio de un sinnúmero de otras especies hermanas. La vida es una, desde las células hasta los sistemas vivientes complejos.[101]

De acuerdo con este planteamiento, subraya Lenkersdorf, el comportamiento *ético* abarca no solamente las relaciones con otros seres humanos en el interior del NOSOTROS en el interior de la comunidad, sino que se extiende a prácticamente todas las relaciones que la comunidad mantiene con todo lo viviente y nos sale por ello al paso en todas las manifestaciones del cosmos.

Así comprendido, el NOSOTROS adquiere también una relevancia en el plano de la *política* pues, apunta Lenkersdorf, una expresión paradigmática de ese NOSOTROS se da justamente en las asambleas comunitarias que pueden ser o bien de un grupo, o de una comunidad local, o de una región, etc.; en cada una de estas asambleas las autoridades elegidas por la propia comunidad consultan a la comunidad que la eligió y deciden conforme a la voluntad de esa comunidad, escuchando permanentemente sus demandas y sus

[101] *Ibid.*: 141.

necesidades. Lenkersdorf se refiere en este sentido a su experiencia en el interior de una asamblea comunitaria. En ella todo comienza con "un aglomerado polifónico ruidoso" que se asemeja a un caos similar al de la mítica Torre de Babel; sin embargo, después de un tiempo esos ruidos van disminuyendo y las voces se van reduciendo cada vez más al silencio en una suerte de *decrescendo*; así, después de haber escuchado opiniones, haber planteado propuestas y contrapropuestas, ese conjunto polifónico se aproxima cada vez más a una reposada armonía en el que las diferencias no afinadas han cesado y "... empieza el NOSOTROS de armonía entre todos por un gran silencio. Nadie se opone. Todas las bocas quedan cerradas. Se extiende la tranquilidad sobre toda la asamblea".[102] Se ha alcanzado de este modo el consenso en el cual todos los miembros de la comunidad se saben expresados y representados, un consenso que ha surgido de la multiplicidad de voces —inicialmente no coordinadas sino opuestas, encontradas— en el seno de las cuales empieza a surgir el "nosotros armónico". En el interior de este proceso se ha expresado la disidencia y esta ha sido reconducida a la coincidencia; ha aparecido el disenso y, al final, se ha establecido un consenso no como un acontecimiento puntual momentáneo, sino más bien como un proceso que se va constituyendo en el marco del diálogo y de la concordia. Es en este punto que Lenkersdorf remite otra vez al símil con el análisis de Michel Serres en torno al modo en que se establece una comunicación lograda en el interior de un NOSOTROS. Es así que Lenkersdorf cita directamente a Serres:

> El acto de eliminar la cacografía, la tentativa de eliminar el ruido es a la vez la condición de la aprehensión de la forma abstracta y del éxito de la comunicación. Si el matemático se impacienta, es que piensa en una sociedad que tiene por mayor logro el triunfo sobre el ruido y desde hace tanto tiempo que se sorprende de que se plantee de nuevo ese problema.[103]

[102] Lenkersdorf, 2002: 73.

[103] Michel Serres, citado en Lenkersdorf, 2002: 76.

La comunicación a la que se refiere Michel Serres es, sin embargo, una comunicación entre matemáticos de la que ha sido expulsada el ruido en forma no siempre lograda ni perfecta.[104] Se trata aquí de una comunicación que se realiza en el contexto de una comunidad que el propio Serres llama NOSOTROS y que comprende bajo la forma de una "república ideal" que él cree localizar entre los científicos matemáticos en cuya comunicación no parece haber ninguna otra cacografía, ninguna interferencia provocada por el ruido capaz de obstaculizar, disminuir, distorsionar o neutralizar a la propia comunicación. Este fenómeno que Serres observa en el interior de la comunidad de los matemáticos es el mismo que Lenkersdorf cree encontrar entre los tojolabales que serían tan nosótricos como lo serían para Serres los matemáticos. No obstante, apunta Lenkersdorf, el propio Serres ve una limitación en ese tipo de comunicación entre los matemáticos, pues ella tiene lugar sólo de una forma abstracta por lo que el NOSOTROS que así se delinea es tan sólo el de una "república ideal". Es en este punto donde Lenkersdorf cree ver una superioridad del NOSOTROS tojolabal sobre el NOSOTROS de los matemáticos, a saber: el NOSOTROS de la comunidad tojolabal se da en el interior de un cuerpo social *real*, no ideal, *vivido*, no teorizado, anclado en la realidad de este mundo por lo que se asemejaría más bien a una *"república ideal aterrizada"*, *realizada* en la sociedad.[105] Este modo de comprensión del NOSOTROS en la comunidad tojolabal adquiere un cariz más específicamente político cuando se advierte que en el interior de este NOSOTROS el poder se encuentra "repartido nosótricamente" en una forma de democracia participativa cuyos orígenes remiten no a la Grecia antigua ni a la democracia representativa de cuño occidental: "Es una forma de democracia vivida, no utópica, que encontramos en nuestros días entre los pueblos mayas de Chiapas y en Quintana

[104] Acaso la única forma de comunicación en donde se ha logrado la eliminación total del ruido sea la que se da en la música, señala Lenkersdorf remitiendo a Serres quien, a su vez, remite a Leibniz.

[105] Véase Lenkersdorf, 2002: 77.

Roo. El nosotros requiere la participación de todos, porque solamente así se vive—.[106]

El NOSOTROS se caracteriza así por una estructura de carácter democrático que plantea a la necesidad de reuniones realizadas con cierta frecuencia a fin de que el poder compartido se actualice, se manifieste y se reproduzca una y otra vez en virtud de la acción de todos y de manera que estos todos adquieran conciencia de que el poder reside en ellos. Es en este sentido que Lenkersdorf señala que los tojolabales emplean dos conceptos para hablar del gobierno, sea que se refieren al gobierno de ellos o sea que se refieran al gobierno del país. En el primer caso, en el caso del gobierno de ellos se habla del gobierno de los trabajadores *('a'tijum)*; el otro gobierno, el de México, es el de los mandones *(mandaranum)*. En el primer caso el gobierno no hace más que llevar a la práctica y ejecutar los consensos alcanzados por el NOSOTROS. En el otro caso, en cambio, el gobierno simplemente ordena, manda sin preocuparse por las necesidades de la comunidad, sea este de carácter nosótrico o no.

Las comunidades tojolabales son en este sentido comunidades nosótricas, capaces en este sentido de gobernarse a sí mismas y es en este sentido que se entiende su énfasis sistemático en la autonomía que apunta no a otra cosa sino al autogobierno interno tal y como este se ha ido expresando y decantando a lo largo de siglos de experiencia histórica de pueblos tojolabales al igual que de otros pueblos mayas. Todo ello se realiza, sin embargo, sin cuestionar, al mismo tiempo, la pertenencia al Estado mexicano. Aún más, señala Lenkersdorf, el tema de la mexicanidad, de la pertenencia a México de los tojolabales no es un tema que ni siquiera se plantee o esté discusión entre ellos. Ellos reconocen al gobierno de los mandones al mismo tiempo como un gobierno que es también suyo y con el que tienen que interactuar necesariamente:

> Reconocen al gobierno soberano como el suyo, y saben que las regiones autónomas representan un fundamento sólido para el

[106] *Ibid.*: 84.

> Estado nacional porque este se edifica sobre regiones y pueblos organizados autónomamente que reconocen, al mismo Estado nacional, y se identifican con el mismo en ese sentido el Estado nacional que se edifica sobre autonomías es más fuerte y más sólido que un Estado centralista que se impone sobre los ciudadanos sin consultarlos y cuya identificación con el Estado nacional es débil.[107]

El desafío es, pues, de articular la autonomía de las comunidades tojolabales con la soberanía del Estado nacional cuyas autoridades las comunidades tojolabales reconocen; sin embargo, es claro que este reconocimiento no puede significar sumisión, sino que apunta más bien a una convivencia entre iguales, a un reconocimiento y respeto mutuos con la finalidad de forjar y mantener una convivencia armónica en el interior de un Estado nacional multicultural.[108]

[107] *Ibid.*: 99.
[108] *Ibid.*: 100.

VII
Crítica y transformación de la realidad: La recepción filosófica del marxismo

La obra y el pensamiento de Marx han sido de excepcional relevancia tanto en el ámbito del debate académico como, sobre todo, en el horizonte de las luchas políticas y de los movimientos sociales de finales del siglo XIX y de prácticamente todo el siglo XX.[1] En efecto, en la historia de la recepción —y, a la vez, actualización— del marxismo podría establecerse una primera fase que comprende experiencias sociales y políticas como la Revolución soviética y la fracasada tentativa revolucionaria en 1918 en Alemania lo mismo que orientaciones y debates políticos como los desarrolladas bajo la inspiración tanto de Vladimir Ilich Lenin y Rosa Luxemburg, la organización y fundación de los primeros partidos comunistas —inicialmente en Europa— al igual que las elaboradas reflexiones teóricas como las presentadas por Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923), Karl Korsch en *Marxismo y filosofía* (1923) y Antonio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* (comenzados en 1929).[2] Es en el interior de esta primera fase en donde se localiza

[1] Véase Honneth, 1999; Vranicki, 1972-1974; Kolakowski, 1978-1979; Hobsbawm, 1982; Henning, 2005; Elbe, 2008 y Hoff, 2009. En el caso específico de Latinoamérica véase: Fornet-Betancourt, 1994; Löwy, 1999 y, por supuesto, la extraordinaria, por lo completa y paradigmática para empresas que aún no se realizan en otros países como Argentina, Chile y México: Quartim de Moraes y Del Roio, 1991-2007. Remito aquí y en lo que sigue a ideas expuestas en Leyva, 2013.

[2] Véase Wiggershaus, 1988. Es aquí donde puede ser localizada también la realización de la *Erste Marxistische Arbeitswoche* organizada por Karl Korsch

también la que ha sido considerada en forma unánime como la primera gran aportación al marxismo desde América Latina: *Los siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui (1928).[3]

Un segundo momento en la recepción del marxismo podría ser vinculado con experiencias sociales y políticas como las del ascenso del estalinismo, los Procesos de Moscú (1936-1938), el triunfo de la Revolución en China, el establecimiento, tras el fin de la segunda Guerra Mundial, de la llamada "órbita socialista" en la que se agrupaban países, básicamente de Europa oriental, en los que el socialismo fue, por así decirlo, impuesto desde arriba por una de las potencias vencedoras —en este caso por la hoy extinta Unión Soviética— y el inicio de las primeras revueltas populares en los países del llamado "socialismo real" —pienso en las insurrecciones populares en 1953 en la República Democrática Alemana y en 1956 en Hungría. Es en este horizonte que se despliega un complejo movimiento intelectual en el que se asiste, por un lado, a la consolidación del llamado marxismo del *Diamat* —la variante oficial del marxismo en la Unión Soviética bajo la égida del estalinismo—, a la emergencia de formas alternativas de interpretación del marxismo vinculadas ahora al trotzkysmo y al maoísmo, a la fundación de la IV Internacional (1938) y, al mismo tiempo, al inicio de una crítica a la variante estalinista —y aun a la leninista— del marxismo[4].

el 20 de marzo de 1923 en la que participaron también Felix Weil, Karl August Wittfogel, Friedrich Pollock y Georg Lukács y en donde se puede rastrear ya el germen de lo que posteriormente sería el Institut für Sozialforschung fundado en ese mismo año y en torno al cual se aglutinaría posteriormente la llamada Escuela de Fráncfort. Vuelvo a esta vertiente más adelante, *infra* capítulo IX, p. 674 de este libro.

[3] Véase Mariátegui, 1928.

[4] Pienso aquí, por ejemplo, en esfuerzos como los del astrónomo y marxista holandés Anton Pannekoek en *Lenin als Philosoph* (1938), en los del marxista americano de origen alemán Paul Mattick y, en general, en el llamado *Rätekommunismus* al que pertenecían también el ya mencionado Karl Korsch, Otto Rühle, Herman Corter y la marxista inglesa Sylvia Pankhurst que, en oposición a toda forma de centralismo y mediatización a través del sistema de partidos, enfatizaba la necesidad de una autorganización de los movimientos sociales

Una tercera fase se delinea tras la muerte de Stalin (1953), la realización del XX Congreso del PCUS (1956), el inicio del conflicto chino-soviético, los movimientos anticoloniales en el Tercer Mundo (por ejemplo, la guerra de Argelia), la Revolución cubana, la guerra en Vietnam y los movimientos estudiantiles de los años sesenta en Europa, los Estados Unidos y América Latina, al igual que de los grandes movimientos populares en el Cono Sur de este continente y las salidas autoritarias con las que muchos de ellos fueron violentamente desactivados. Es aquí que se pueden localizar reflexiones de una cierta inspiración marxista como las desarrolladas en Alemania por Jürgen Habermas en los años cincuenta e inicios de los sesenta (*Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, 1957 y *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962), por Louis Althusser (*Pour Marx* y *Lire le Capital* (1965)) en Francia y, sorpresivamente, en los países de "socialismo real", por Gajo Petrović, Mihailo Marković y Predrag Vranicki —esto es, el grupo Praxis constituido en Zagreb en los sesenta— al igual que por Karel Kosík (*Dialéctica de lo concreto*, 1963; traducción al español: 1967). Creo que en esta misma etapa pueden ser situadas también obras como las de Leandro Konder (*Marxismo e alienação*, 1965), Michel Löwy (*La teoría de la revolución del joven Marx*, 1970), José Arthur Giannotti (*Origens da dialetica do trabalho*, 1966; *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade*, 1983) en Brasil y, en México, las de Adolfo Sánchez Vázquez, José Revueltas, Enrique Gon-

a partir de una democracia de base (véase Bock, 1976). Esta crítica al marxismo-leninismo, a su prolongación en la vertiente estalinista a los partidos comunistas establecidos y al llamado "socialismo real" —especialmente al de la Unión Soviética—, aunque sin abandonar del todo una inspiración marxista, caracterizó también los esfuerzos iniciales del grupo Socialisme ou Barbarie (fundado en 1948 y activo desde 1949 hasta 1967) al que pertenecieron Cornelius Castoriadis, Jean-François Lyotard, Claude Lefort —y en el que participó brevemente Guy Debord como representante de la Internacional Situacionista—, aparece también en las reflexiones de marxistas heterodoxos como Henri Lefebvre (*Critique de la vie quotidienne*, 1947-1961-1981), Herbert Marcuse (*Soviet-Marxism. A Critical Analysis*, 1958), Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, 1954-1959) y Jean-Paul Sartre (*Critique de la raison dialectique, t. Théorie des ensembles pratiques précédé de Questions de méthode*, 1960).

zález Rojo, Enrique Dussel, Carlos Pereyra o Bolívar Echeverría, entre los más destacados.

* * *

Se ha señalado ya el escaso interés que tuvieron Karl Marx y Friedrich Engels por América Latina en general y por México en particular, ello a pesar de la enorme importancia que tuvieron América Latina y el colonialismo español y portugués para el desarrollo del capitalismo en Europa y su configuración como un sistema global. Es en este sentido que se explica la carencia de análisis serios y diferenciados como los que Marx dedicó a Alemania, a Francia o a Inglaterra, países en los que centró ante todo su atención teórica, en comparación con la escasa atención dedicada a América Latina, Asia y África.[5] Aún más, en ocasiones se presenta en Marx un prejuicio de carácter eurocéntrico y evolucionista en el peor sentido posible que considera a América Latina como un continente atrasado que habría de llegar a la modernidad solamente en virtud de un proceso acelerado de desarrollo que permitiera, por ejemplo, el surgimiento de un proletariado urbano similar al que caracterizaba a los países capitalistas.[6]

[5] Véase Aricó, 1997: 943 y ss.

[6] Como para el resto de la intelectualidad europea —incluso para la intelectualidad crítica—, para Marx y Engels América Latina en general y México en particular eran una región del mundo localizada fuera del foco de su atención. Solamente algunos problemas y acontecimientos lograron atraer sus consideraciones que infelizmente no se expresaron en obras sistemáticas sino tan sólo en artículos periodísticos y en cartas. Especialmente tres problemas y acontecimientos merecieron su interés: en primer lugar, los estudios sobre el mundo americano antes de la llegada de españoles y portugueses (básicamente sobre las sociedades azteca, inca y maya); en segundo lugar, la política expansionista de los Estados Unidos en el marco de la guerra contra México, y, finalmente, en tercer lugar, los comienzos de la Intervención francesa en México. Al primero de estos temas, esto es, al de la organización social, económica y política de los pueblos originarios antes de los procesos de colonización, Marx le dedicó *Die ethnologischen Exzerpthefte [Los Cuadernos etnológicos]*, un conjunto de notas y comentarios redactados por él durante los años 1880-1882 a propósito de las obras de Lewis Henry Morgan: *Ancient Society* (Nueva York y Londres,

Es claro, sin embargo, que la publicación de los textos de Marx sobre la comuna rural rusa y sobre otros países en la periferia de Europa apuntan en dirección a una suerte de autocrítica realizada por el propio Marx quien, hacia el final de sus días, parecía inclinarse en favor de una vía al socialismo sin pasar necesariamente por el capitalismo.[7] Sin embargo, puede decirse que fue la idea

1877), sir John Budd Phear, *The Aryan Village in India and Ceylon* (Londres, 1880), sir Henry Sumner Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* (Londres, 1875) y sir John Lubbock (lord Avesbury), *The Origin of Civilisation* (Londres, 1870). Con respecto al segundo de los problemas mencionados, esto es, el de la guerra entre México y los Estados Unidos, Marx y Engels, basados en informaciones periodísticas y en la lectura del libro de Ripley *The War with Mexico* (2 vols., 1850), se ocuparon ante todo de la fase final del conflicto considerando el triunfo de los Estados Unidos como un progreso que posibilitaría el desarrollo del capitalismo y, con él, la formación de una burguesía y un proletariado que sentarían las bases objetivas para una lucha orientada hacia el comunismo. No obstante, Engels mismo se lamentaría de que el resultado de esta guerra representaría un beneficio solamente para la burguesía norteamericana expresando, además, su temor de que la derrota de México iniciaría el sometimiento de este país bajo la órbita estadunidense. Finalmente, en relación al tercero de los acontecimientos anteriormente señalados, el de la Intervención francesa en México, Marx critica las medidas que se planteaban en contra de México como la ocupación de puertos y la confiscación de las aduanas mexicanas para plantear más bien la exigencia de que México mantenga su independencia política y económica para así poderse consolidar como sociedad. Así considerada, la intervención se le presentará como "... *eines der ungeheuerlichsten Unternehmen in den Annalen der internationalen Geschichte* [una de la empresas más monstruosas en los anales de la historia internacional]" (Karl Marx, "*Die Intervention in Mexiko*", en *MEW*, vol. 15: 366). Con relación al conjunto de problemas anteriormente señalado, véanse: de Toledo, 1939; Krader, 1972; Scaron, 1972; Aricó, 1980; Monjarás-Ruiz, 1983 y Chavolla, 2005.

[7] En efecto, algunos pasajes de la obra de Marx como el del llamado "Prólogo" de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* parecían favorecer una comprensión del desarrollo de las sociedades y de la historia en una manera lineal dotada de un cierto determinismo: "A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresivas *[progressive Epochen]* de la formación económica de la sociedad" (Marx, 1859: 9).

No obstante, al final de su vida, en el marco de la correspondencia con la populista rusa Vera Zazúlich, Marx comenzó a interrogarse por el problema planteado por la posibilidad de una transición directa desde una sociedad precapitalista como la que ofrecía aquella organizada en torno a la comuna rural

predominantemente eurocéntrica y de corte evolucionista la que prevaleció en buena parte del pensamiento marxista desde finales del siglo XIX hasta el inicio del siglo XX.[8]

rusa *(mir)* hacia el socialismo. Así, Zazúlich le planteaba la pregunta a Marx en estos términos en una carta fechada en Ginebra el 16 de febrero de 1881:

> [...] esta es cuestión de vida o muerte (...) principalmente para nuestro partido socialista. Sea como quiera, de usted depende en esta cuestión incluso el destino personal de nuestros socialistas revolucionarios. Una de dos: o bien esta comuna rural, libre de las exigencias desmesuradas del fisco, de los pagos a los señores de la administración arbitraria, es capaz de desarrollarse por la vía socialista, o sea de organizar poco a poco su producción y su distribución de los productos sobre las bases colectivistas, en cuyo caso el socialismo revolucionario debe sacrificar todas sus fuerzas a la manumisión de la comuna y a su desarrollo.
>
> O si, por el contrario, la comuna esta destinada a perecer, no queda al socialista, como tal, sino ponerse a hacer cálculos, más o menos mal fundados, para averiguar dentro de cuántos decenios pasará la tierra del campesino ruso de las manos de este a las de la burguesía y dentro de cuántos siglos, quizá, tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa occidental. Entonces deberán hacer su propaganda tan sólo entre los trabajadores de las ciudades, quienes continuamente se verán anegados en la masa de los campesinos que, a consecuencia de la disolución de la comuna, se encontrarán en la calle, en las grandes ciudades, buscando un salario.
>
> En los últimos tiempos hemos solido oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer. Las gentes que predican esto se llaman discípulos por excelencia de usted: "marxistas". El más poderoso de sus argumentos suele ser: "Lo dice Marx". (...)
>
> Comprenderá entonces, ciudadano, hasta qué punto nos interesa su opinión al respecto y el gran servicio que nos prestaría exponiendo sus ideas acerca del posible destino de nuestra comunidad rural y de la teoría de la necesidad histórica para todos los países del mundo de pasar por todas las fases de la producción capitalista (Marx y Engels, 1980: 29-30).

En su carta de respuesta fechada en Londres el 8 de marzo de 1881, Marx se preocupa por distanciarse de una comprensión lineal y teleológica del proceso histórico. Así, señalará lo siguiente:

> Analizando la génesis de la producción capitalista digo:
>
> En el fondo del sistema capitalista esta, pues, la separación radical entre productor y medios de producción ... la base de toda esta evolución es la expropiación de los campesinos. Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra. . . Pero todos los demás países de Europa occidental van por el mismo camino (*El capital*, edición francesa, p. 316).

En América Latina, sin embargo, la recepción del marxismo fue especialmente intensa y diferenciada, pues ejerció una gran influencia no solamente dentro de la filosofía, sino en las ciencias sociales, las humanidades y las artes en su conjunto, dentro y fuera de la academia, extendiendo su poderoso influjo también sobre la política, los movimientos sociales y los grandes discursos y movimientos ideológicos e incluso religiosos en esta zona del mundo e incluso más allá de ella. Lo vemos así impregnar y reformar la organización y el currículo académicos en una forma tal vez comparable a la del positivismo del siglo XIX y principios del XX, integrándose así como matriz teórica y programa de investigación lo mismo en la sociología que en la economía, la ciencia política, la antropología y la historia, reconfigurar los debates sobre el arte y su relación con la política y la sociedad (piénsese, por ejemplo, en el muralismo mexicano), amalgamarse en formas novedosas con el indigenismo (piénsese, por ejemplo, en el propio Mariátegui), con el nacionalismo (como más adelante se verá en el caso de Lombardo Toledano para referirnos solamente al caso de México), con algunas vertientes de

La "fatalidad histórica" de este movimiento esta, pues, expresamente restringida a los países de Europa occidental. El porqué de esta restricción esta indicado en este pasaje del capítulo XXXII:

> La propiedad privada, fundada en el trabajo personal ... va a ser suplantada por la propiedad privada capitalista, fundada en la explotación del trabajo de otros, en el sistema asalariado (*loc. cit.*, p. 340).

En este movimiento occidental se trata, pues, de la transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada. Entre los campesinos rusos, por el contrario, habría que transformar su propiedad común en propiedad privada.

El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas, para que pueda funcionar como tal, será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo" (Marx y Engels, 1980: 60-61).

[8] Véase Aricó, 1997: 943.

la filosofía latinoamericanista (véase a este respecto lo ya señalado en el capítulo VI de este libro) e incluso con el catolicismo bajo la figura de la Teología de la Liberación (véase en este sentido lo ya señalado a propósito de Enrique Dussel en el capítulo VI de este libro o bien, más abajo, lo relacionado con el pensamiento de Porfirio Miranda).

Es preciso recordar que los primeros signos de una recepción del marxismo en América Latina aparecieron con los trabajadores inmigrantes procedentes de Europa, especialmente en países como Argentina, Chile, Uruguay y Brasil en donde se buscó articular una identidad obrera teñida con un ideario téorico-político con elementos provenientes no solamente del marxismo, sino también de la tradición anarquista:

> Para los socialistas latinoamericanos Marx no era sino uno de los tantos en una vasta pléyade de reformadores sociales que las deficientes ediciones españolas mal traducían del francés, mientras que en la publicística de la época eran mucho más citados Louis Blanc, Paul Lafargue, Enrico Ferri, o los anarquistas Bakunin, Proudhon, Malatesta o Reclus.[9]

Es en este sentido que se entiende también como sólo a partir de la primera y segunda décadas del siglo XX es que comenzó una actividad más sistemática de edición y difusión de las obras de Marx y de Engels lo que, a su vez, contribuyó a dar un nuevo impulso a la formación no solamente de una cultura y pensamiento marxistas, sino de un movimiento obrero de inspiración comunista. En efecto, desde finales del siglo XIX y en los inicios del siglo XX el acceso a las obras más importantes de Marx parecía haber estar restringido a pequeños núcleos vinculados a la emigración política alemana, francesa e italiana. Así, como lo recuerda Aricó, Pablo Zierold, desde México y Germán Ave Lallemant en Argentina mantuvieron un contacto muy estrecho con los socialdemócratas alemanes, espe-

[9] *Ibid.*: 944.

cialmente con Karl Kautsky y su revista *Die Neue Zeit* de la que ellos mismos fungían como corresponsales:

> Sin embargo, excepto en el pequeño núcleo de inmigrantes alemanes que protagonizó con Lallemant la experiencia de un periódico declaradamente marxista como *El Obrero*, publicado en Buenos Aires desde 1890, el conocimiento del marxismo no pudo expandirse en los medios obreros intelectuales latinoamericanos, aunque el nombre Marx comenzara a ser reiteradamente mentado por pensadores como José Martí, Tobías Barreto, Euclides da Cunha y otros.[10]

Aunque las obras de Marx se conocieron en lengua española desde finales del siglo pasado,[11] no fue sino hasta la segunda década del presente siglo que el pensamiento de Marx empezó a difundirse ampliamente en los países hispanohablantes. Se trataba inicialmente, sin embargo, de un marxismo profundamente marcado por su variante soviética y ajustado a los lineamientos de la Tercera Internacional y cuya fuerza e influjo se explicaba especialmente en virtud del poderoso papel que la Revolución de Octubre desempeñó sobre distintos pensadores y movimientos sociales latinoamericanos. No obstante, fue hasta la década de 1930 que iniciaron en Latinoamé-

[10] Aricó, 1997: 945.

[11] En el caso de México específicamente, un punto destacado en la traducción y difusión del pensamiento de Marx es el de Plotino Rhodakanaty. Entre 1861 y 1865, Rhodakanaty trabaja como docente de Filosofía en el Colegio de san Ildefonso. El realizó las primeras traducciones de la obra de Eduard von Hartmann, *Die Philosophie des Unbewußten*. Rhodakanaty participó activamente en la creación de organizaciones obreras (Gran Círculo de Obreros de México, 1875) y periódicos obreros como *El Socialista* (1871) en donde se publicará en el año de 1884 una traducción al español del *Manifiesto del Partido Comunista* (véase Valadés, 1970 e Illades, 2002).

Por lo que se refiere a la traducción y difusión de las obras de Marx, cabría señalar, por ejemplo, que *El capital* fue traducido desde el francés por el abogado español Pablo Correa y Zafrilla en 1886 y publicado en 1887. No obstante, no fue sino hasta 1898 que apareció —inicialmente impresa en fascículos quincenales y, un año más tarde, en 1899, un solo volumen— la primera traducción al español de la cuarta edición alemana del volumen I de *El capital* hecha por el socialista argentino Juan Bautista Justo (véase Illades, 2018: 61).

rica las primeras discusiones filosóficas en torno al marxismo —a las que habían precedido, es cierto, intensos debates ideológicos y políticos explicables por el carácter mismo de esta propuesta que no es solamente teórica sino también práctica, política—.[12] Es en esa misma década de 1930 que inicia también —no solamente en México sino en Latinoamérica en general— la publicación regular de revistas marxistas que, es cierto, se conciben como correas teóricas de transmisión de los diversos Partidos comunistas del subcontinente y se encuentran bajo el influjo de las directrices teóricas e ideológicas provenientes del estalinismo.[13] Esta observación es significativa, pues, sin el trasfondo del estalinismo —o, si se quisiera decir en forma más clara, de la identificación entre marxismo y estalinismo—, no es posible comprender la discusión —y en ocasiones la virulenta reacción— de algunos filósofos mexicanos al marxismo en aquel momento.

Uno de los primeros intelectuales mexicanos en comprenderse a sí mismo como marxista fue Vicente Lombardo Toledano (1894-1968). En efecto, Lombardo Toledano elaboró una propuesta ideológica, política y cultural inspirada tanto por el marxismo como por la experiencia de la Revolución mexicana. Su interpretación del pensamiento de Marx se encontraba profundamente influida por la experiencia del Cardenismo así como por la función que le tocó desempeñar al propio Lombardo Toledano como dirigente máximo de la Confederación de Trabajadores de México (CTM). Lombardo Toledano se había aproximado en el año de 1915 al Ateneo de la Juventud que en aquel momento se encontraba prácticamente en

[12] Véase Fornet-Betancourt, 1994: 141 y ss. Es necesario recordar a este respecto que la reflexión desarrollada por el pensador peruano José Carlos Mariátegui —cuya obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) suele ser considerada como el punto de partida del marxismo latinoamericano— no pudo ser continuada productivamente en aquel momento; aún más, permaneció relegada del debate filosófico restringiéndose más bien en el ámbito político, por lo demás reducido al Perú, especialmente en el marco de la discusión política e ideológica con el Aprismo.

[13] Es preciso destacar, sin embargo, que la llegada de Leon Trotzki a México en enero de 1937 inició una importante discusión entre los marxistas mexicanos.

disolución en virtud de la lucha revolucionaria en México.[14] Posteriormente, formó parte de aquel grupo de jóvenes estudiantes conocidos como los *Siete Sabios* (del que formaban parte Antonio Castro Leal, Alberto Vásquez del Mercado, Manuel Gómez Morín, Teófilo Olea y Leyva, Alfonso Caso, Jesús Moreno Baca y el propio Vicente Lombardo Toledano) que fundó la Sociedad de Conferencias y Conciertos con el propósito de difundir y aproximar a los estudiantes universitarios a la cultura en nuestro país. En 1917 Lombardo Toledano fue designado secretario de la Universidad Popular Mexicana y estableció un contacto más estrecho con el movimiento obrero. Dirigente de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM), Lombardo Toledano fue electo diputado por el Partido Laborista Mexicano (PLM) en 1924 y, posteriormente, regidor del ayuntamiento de México. Formado inicialmente bajo el magisterio de Antonio Caso, Lombardo Toledano comenzó gradualmente a distanciarse de él y a aproximarse al pensamiento marxista.[15] Es en ese sentido que se expresará el propio Lombardo Toledano en el marco de su polémica con Antonio Caso:

> Aproveché mi primer viaje a los Estados Unidos y a Europa, en 1925, y logré abrir una cuenta en algunas de las principales librerías de Nueva York, Londres y París, que me proveyeron de la literatura que necesitaba. Comenzaron entonces, otra vez, los años de estudios intensos, y descubrí la filosofía del materialismo dialéctico, que me produjo el impacto de una ventana cubierta por cortinas que de repente se abre de par en par e inunda el aposento que ocultaba con la inmensa luz del sol y la frescura del aire libre.[16]

Es así que ya hacia 1930 Lombardo se comprendía a sí mismo como el primer marxista egresado de la Universidad Nacional que debía afirmarse por ello en esa tradición de pensamiento y defenderla frente a las críticas provenientes de su maestro Antonio Caso quien

[14] Véase capítulo II, p. 56 de este libro.
[15] Véase Illades, 2018: 42 y ss.
[16] Caso y Lombardo, 1963: 14.

consideraba al marxismo como un reduccionismo económico que llevaba aparejada una teleología histórica.[17] Ello dio lugar al que podría ser considerado el primer debate filosófico sobre el marxismo desarrollado en Latinoamérica en el año de 1933 en el marco del debate entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano.[18]

Este debate entre Antonio Caso y Vicente Lombardo Toledano se desarrolló a propósito de la resolución planteada en el Primer Congreso de Académicos Mexicanos en la que se garantizaba el papel del marxismo como la única orientación ideológica para la formación académica en México. Antonio Caso rechazó esta resolución iniciando una discusión de la fundamentación teórica de esta propuesta de reforma impulsada por Vicente Lombardo Toledano, a la sazón uno de los políticos más influyentes en México y Director de la Escuela Nacional Preparatoria en aquel momento.[19] Este debate alcanzó una gran repercusión en el medio intelectual y político del país, tanto por haber tenido lugar durante el régimen de Lázaro Cárdenas como por haber sido realizado públicamente en las páginas de un periódico de circulación nacional: *El Universal*. Lombardo Toledano insistía en que este debate no era en realidad un debate entre personas, sino entre diversas concepciones de la filosofía y la historia. No interesa en este momento reconstruir en detalle la posición de Lombardo Toledano. Baste recordar solamente que se proponía fundamentar una reforma universitaria con orientación socialista. Caso, por su parte, señalaba que un concepto de reforma semejante apunta en última instancia a sustituir el predominio del positivismo en México —que en aquel momento se encontraba prácticamente diluido— por el del marxismo, subrayando, además, que bajo la denominación genérica de "marxismo" se encontraban propuestas filosóficas y políticas que no eran en

[17] Véase Ilades, 2018: 47-48. Sobre la vida y obra de Lombardo Toledano, pueden verse: Wilkie y Monzón de Wilkie,1995-2004 y Spenser, 2007 y 2018.

[18] Véase Fornet-Betancourt, 1944: 149 y ss.

[19] Las contribuciones de Lombardo Toledano a este debate se encuentran en un libro que lleva por título *Idealismo* vs. *Materialismo dialéctico* (1933). La recopilación más completa de este debate se encuentra en: Caso, 1971.

absoluto homogéneas. A este debate habrá de sumarse posteriormente un intelectual marxista, Francisco Zamora, quien se colocó del lado de Lombardo Toledano. Llama la atención, sin embargo, el que las variantes del marxismo que afloran en estos debates y las críticas que se le hacen a este se encuentran mediadas por su recepción a través del leninismo —o, en el peor de los casos, del estalinismo— o, en el otro polo del espectro, por algunos autores anglosajones como Sidney Hook[20] o de traducciones al inglés de comentaristas.[21] Las críticas de Caso se inspiran así, por ejemplo, tanto en el marxista de origen belga Henri de Man como en la reflexión del socialista español influido por el krausismo Fernando de los Ríos.[22] Posteriormente, encontraremos una exposición del marxismo en la *Historia del pensamiento filosófico* de José Vasconcelos (1937) en la que se analiza el marxismo como corriente teórica en el ámbito de la "Filosofía social". En este caso se trata de poner en cuestión el carácter "científico" del marxismo, las predicciones económicas que, de acuerdo a él, Marx había planteado —especialmente la de la creciente pauperización del proletariado. La variante del marxismo a la que critica Vasconcelos es aquella proveniente del estalinismo. La crítica que él plantea al marxismo proviene, a su vez, de un cierto humanismo cristiano más o menos difuso que reprocha al marxismo su carácter inhumano.[23] No se advierte en Vasconcelos —por lo demás tampoco en Caso— una lectura directa de las fuentes primarias de la obra de Marx y las críticas que se le plantean a este vienen dadas por la recepción de otras críticas que se habían formulado previamente en Europa.[24]

[20] Hook, 1933.

[21] Adoratsky, 1924.

[22] En aquel momento, sin embargo, se contaba ya con tres traducciones de *El capital* al castellano: la de J. B. Justo publicada en Madrid (1895), la de M. Pedroso, también de Madrid (1931) y la de Wenceslao Roces, también en Madrid (1934). Vuelvo a Roces más adelante, en este mismo capítulo.

[23] Véase José Vasconcelos "Historia del pensamiento filosófico", *Obras completas*, vol. IV, México, 1961.

[24] Así, por ejemplo, en el caso de Vasconcelos, de la obra de Werner Sombart: *Sozialismus und soziale Bewegung* (1896), leída muy probablemente en su versión

Por lo que se refiere al propio Lombardo Toledano cabe señalar que, con la consolidación del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y con su marginación de la Confederación de Trabajadores de México (CTM), él se transformó gradualmente de un portavoz de una suerte de "izquierda priista" que contribuyó a ofrecer una legitimación al PRI desde un marxismo cada vez más simple y conciliador. Es aquí que, años más tarde, Wenceslao Roces se expresaría de la siguiente manera sobre Lombardo Toledano:

> Lombardo Toledano en sus teorías y predicciones era marxista, la lástima era que muchas veces dejaba de serlo en la praxis, en la política; pero desde el punto de vista de las ideas Lombardo Toledano era un marxista muy conocedor de los problemas y por el que hay que sentir respeto, repito, en el terreno puramente doctrinal.[25]

Sin embargo, a pesar de todo, Lombardo Toledano fue quizá el primero en haber buscado ofrecer una interpretación marxista de la historia de México al considerar a la Independencia, la Reforma y la Revolución como diversas fases de un mismo ciclo, a saber, el de una revolución democrático-burguesa, dentro de la cual se asignaba especialmente a la Revolución de 1910 un papel central. En efecto, los diversos ámbitos de lucha entre peones y pequeños propietarios contra latifundistas, entre estos y los industriales y entre los estratos de la burguesía nacionalista y los capitalistas extranjeros que la caracterizaron le imprimieron al movimiento revolucionario mexicano un sesgo popular, democrático, antifeudal y antimperialista que debía ser continuado posteriormente en el régimen emanado de la Revolución en el marco de una alianza entre obreros, campesinos y sectores nacionalistas de la burguesía en contra del imperialismo extranjero (*cf.*, Wilkie y Monzón de Wilkie, 1995-2004: 140 e Illades, 2018: 55-56).

inglesa (Nueva York, 1918) o en la francesa (París, 1904). Esta obra será también conocida por Samuel Ramos.

[25] Gabriel Vargas Lozano, "Filosofía y exilio: entrevista con Wenceslao Roces", citado en Illades, 2018: 54-55.

* * *

Jürgen Habermas planteó a principios de los sesenta cuatro problemas en relación a los cuales debía ser realizada cualquier interpretación del marxismo en la segunda mitad del siglo xx:[26] el primero de ellos tenía que ver con el fin de uno de los rasgos centrales del capitalismo de la libre competencia analizado por Marx, a saber: el dado por la separación entre el ámbito de la sociedad y el del Estado a la luz de la creciente interpenetración de la sociedad y el Estado, en virtud de lo cual las esferas del intercambio de mercancías y del trabajo social comienzan a requerir de la configuración y administración central ofrecida por el Estado pasando con ello a depender de la política transformando así las relaciones entre la esfera de la economía y la de la política en una forma que no puede ser comprendida sin más a partir del modelo entre base y superestructura; el segundo de ellos tiene que ver con el aumento del nivel de vida en los países capitalistas avanzados que puso en entredicho la teoría de la depauperación progresiva del proletariado clausurando en lo sucesivo la posibilidad de comprender los proyectos de emancipación a partir de demandas exclusivamente de tipo económico al integrar a las clases dominadas en la lógica de mantenimiento y reproducción del orden capitalista. En tercer lugar, el proletariado parece haber perdido su papel de portador de las expectativas de una revolución socialista futura. Su desposesión de los medios de producción y su exclusión de la propiedad de los mismos se ven ahora compensadas por los dispositivos del Estado social mediante seguridad social, sistema de salud pública, educación, etc., a un grado tal que no es posible comprender más al proletariado como destinatario de la teoría revolucionaria; finalmente, anota Habermas, la Revolución rusa y el establecimiento del sistema soviético han contribuido a una paralización del marxismo. Una revolución como la de Rusia, desarrollada un país con un capitalismo incipiente y con un proletariado débil bajo la dirección de una

[26] Véase Habermas, 1963: 228 y ss.

vanguardia de intelectuales en el partido bolchevique no tenía —ni alcanzó— metas propiamente socialistas. Ella condujo más bien a una "dominación de funcionarios y cuadros" que desarrollaron un método de industrialización acelerada propio para países en desarrollo que se encontraba en realidad muy alejado no sólo del proyecto de una sociedad verdaderamente emancipada sino incluso hasta de los logros alcanzados por los países occidentales en términos de Estado de Derecho dando lugar más bien a una dictadura de partido que convirtió al marxismo en una *Weltanschauung* petrificada y codificada en la época de Stalin dando lugar al tristemente célebre *Diamat* al que ya nos hemos referido anteriormente.[27]

Es en el marco de los problemas anteriormente descritos que, según, debían ser comprendidas las barreras que caracterizaron —y, en ocasiones, dificultaron— la recepción e interpretación del marxismo en los países de Europa occidental. Las reacciones ante esta situación, señalaba Habermas, delineaban un vasto espectro que abarcaba desde quienes se esforzaban por ofrecer un análisis de la figura ideológica y política del marxismo soviético como ejemplo de un tipo de dominación totalitaria resultante de una compleja constelación de factores e intereses económicos y coyunturas políticas determinadas,[28] hasta quienes se afanaban por emplear el instrumentario marxista para el análisis de la nueva fase del capitalismo,[29] pasando por quienes querían comprender el marxismo como una derivación de la gnosis (Vögelin) o como una figura secularizada de una visión teológica de la historia (Karl Löwith). En este punto no puede ser pasado por alto el modo en que acontecimientos decisivos como la ruptura de la ex Yugoslavia de Tito con Stalin en 1948-1949, las insurrecciones populares en la entonces llamada República Democrática Alemana en junio de 1953, en Hungría y Polonia en 1956, el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión

[27] Véase Habermas, 1963: 229 y ss.

[28] Habermas piensa en este punto en: Karol Modzelewski y Jacek Kuroń, 1969.

[29] Aquí Habermas tenía en mente los trabajos de Paul M. Sweezy y Paul Baran en los Estados Unidos sobre el capitalismo monopolista, al igual que los de Maurice Dobb y Ronald L. Meek en Inglaterra (véase Habermas, 1963: 234 y ss.).

Soviética (PCUS) y el Informe Krushchov en febrero de 1956 y, posteriormente, ya en los años sesenta, tanto el conflicto chino-soviético como, sobre todo, la llamada Primavera de Praga en 1968, incidieron en forma determinante en la recepción y reinterpretación del marxismo en Europa occidental. Todo ello condujo a intensas discusiones políticas y académicas sobre el marxismo y a la articulación de una crítica sistemática al marxismo ortodoxo del llamado *Diamat* realizada en "forma inmanente" (Habermas), esto es, por así decirlo, realizada desde dentro de los países denominados "socialistas". Se destacan en este punto los esfuerzos de intelectuales polacos como Leszek Kolakowski cuyos ensayos reunidos en *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein* (edición alemana en 1960) plantean —bajo la forma de una distinción entre el "marxismo institucional" y el "marxismo intelectual"— una crítica al marxismo del *Diamat* y desarrollan una interpretación de Marx influida por los *Manuscritos de 1844*, así como los ensayos de Karol Modzelewski y Jacek Kuroń: *Monopolsozialismus* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1969). Esta vertiente se enlazaría posteriormente a aquella desarrollada en los países occidentales por autores como los ya mencionados Marcuse, Horkheimer, Sartre y otros en una propuesta de reinterpretación de la obra de Marx en contra del marxismo del ya mencionado *Diamat*. En este mismo sentido, tampoco pueden ser olvidados los esfuerzos del llamado "materialismo cultural" en Inglaterra asociado a nombres como los del historiador E. P. Thompson ni las reflexiones desarrolladas por marxistas italianos en la línea abierta por Antonio Gramsci —estas dos últimas no consideradas por Habermas en el ensayo al que ahora me refiero—. Todo ello ejerció un poderoso influjo sobre la izquierda europea y latinoamericana. En el caso de esta última, sin embargo, es preciso señalar, además, el influjo ejercido tanto por la Revolución cubana como por los golpes de Estado que asolaron a esta región del mundo desde Guatemala (1954) hasta Brasil (1964), Chile y Uruguay (1973), Argentina (1976), al igual que por la experiencia de la llamada "vía chilena al socialismo" bajo el régimen de Salvador Allende en Chile.

Creo que es en el contexto social, político y filosófico anteriormente descrito que debe ser localizada y comprendida la interpretación que ofrecen de Marx tanto el propio Habermas en Alemania como Althusser en Francia. Fue sobre este trasfondo que se dio también una importante vertiente en la recepción y desarrollo creativo del marxismo en México a partir de los años cincuenta y sesenta. Ella remitió en México a la labor de dos filósofos: Eli de Gortari y, sobre todo, Adolfo Sánchez Vázquez, al igual que a la extraordinaria labor de traductores como Wenceslao Roces.[30] Fue así que inició una recepción y producción filosóficas más serias del marxismo en México.

Eli de Gortari (1918-1991) puede ser considerado, en efecto, uno de los principales filósofos marxistas en México y, en general, en Latinoamérica. Eli de Gortari había estudiado ingeniería municipal y sanitaria en una escuela de la Secretaría de Educación Pública (SEP) (1942) y, más tarde, se dedicó al estudio de la física y las matemáticas en la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus intereses estaban dirigidos inicialmente al desarrollo de una filosofía de corte científico y es justamente con un proyecto en ese sentido que se graduó como maestro en filosofía en 1949 con un trabajo que fue posteriormente publicado con el título de *La ciencia de la lógica* (1950), y se doctoró más tarde con un trabajo titulado *Teoría del juicio y de la inferencia en la lógica dialéc-*

[30] Wenceslao Roces (1897-1992) desarrolló, en efecto, una intensa actividad como traductor e hizo posible de ese modo una recepción más seria del pensamiento de Marx. Nacido en Asturias, Roces se dedicó inicialmente al derecho, más específicamente a la filosofía del derecho, disciplina que había estudiado en Berlín con Rudolf Stammler. Roces obtuvo en 1923 la cátedra de Derecho romano en la Universidad de Salamanca a la que renunció por solidaridad con Miguel de Unamuno cuando este fue apartado de la docencia. Posteriormente, Roces se hizo cargo del mismo curso en Barcelona. El compromiso político de Roces con la República Española lo llevó a ser subsecretario de Instrucción Pública actividad que tuvo que interrumpir en el momento en que marchó al exilio. Inicialmente vivió en Chile, pero fue sobre todo en México donde desarrolló una importante actividad de edición y difusión de los clásicos de la filosofía alemana. En efecto, ya desde 1930 había orientado su

tica (1955). En 1948 Eli de Gortari se hizo cargo de la cátedra de Lógica en la Facultad de Filosofía y Letras y, motivado por su interés en la ciencia, fundó el 21 de febrero de 1955, al lado de Samuel Ramos y Guillermo Haro, el Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de México, en el que buscaba esclarecer problemas de interés común tanto para los científicos como para los filósofos en el marco de reuniones mensuales que marcaron un hito en la historia de la filosofía en México tanto para la recepción y difusión del marxismo como para el estudio de la historia de la ciencia en nuestro país.

La reflexión de Eli de Gortari estuvo así orientada desde el principio al esclarecimiento de la historia de la ciencia y del método científico y fue desde esta perspectiva que se aproximó a lo que él denominó "lógica dialéctica". Así es a él a quien se debe una obra titulada *La ciencia de la lógica* (1950) y, posteriormente, una *Introducción a la lógica dialéctica* (1956) a la que se agregarán un ensayo titulado *La ciencia en la historia de México* (1963), una *Dialéctica de la física* (1964), una *Lógica general* (1965) y *Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna* (1969), entre otros. A Eli de Gortari se debe, además, el inicio de una reflexión histórica sobre la recepción de Marx y el marxismo en México presentada en un breve artículo denominado "El materialismo dialéctico en México" publicado en el año de 1980. Es ahí donde Eli de Gortari da cuenta de las aportaciones realizadas a la recepción del marxismo en México por autores como Vicente Lombardo Toledano, Jesús Silva-Herzog, Wenceslao Roces y mu-

pensamiento en dirección al marxismo, corriente que se empeñó afanosamente en difundir ya desde su puesto como director literario de la editorial Cenit que había sido fundada en 1929 y que en los años treinta se dedicó a publicar libros de análisis social imbuidos por la teoría marxista. Ya en España Roces había traducido el *Manifiesto del partido comunista* y, también en España, publicó su traducción del primer volumen de *El capital* en el año de 1935, actividad que continuaría posteriormente en México con la publicación de los dos volúmenes subsiguientes de la obra completa (México, Fondo de Cultura Económica, tres volúmenes, 1946). En esa misma época Roces editó la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (1945), en el marco de una incesante labor de traducción no solamente de la obra de Marx, sino también de obras centrales de Hegel, Ernst Cassirer, Ernst Bloch, Georg Lukács, Werner Jaeger y muchos otros pensadores en lengua alemana (véase Abellán, 1998: 238 y ss.).

chos otros entre los cuales debe mencionarse al propio De Gortari quien fue el primero en dictar un curso impartido por un profesor que se comprendía a sí mismo como marxista en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1943.

En la que podría ser considerada su principal contribución al marxismo en México, *Introducción a la lógica dialéctica* (1956), Eli de Gortari se propuso ofrecer una introducción al "estudio científico de la lógica dialéctica".[31] Para ello buscó tomar en cuenta las aportaciones que habían sido logradas dentro de la investigación lógica y de la propia investigación científica. La idea de De Gortari a este respecto es que los problemas lógicos más importantes son los que surgen en el interior de la propia actividad investigadora que realizan las ciencias particulares; de este modo, De Gortari se propone mostrar, dice él, "el funcionamiento de las leyes dialécticas en los tres aspectos primordiales del proceso del conocimiento —descubrimiento, racionalización y comprobación experimental— y, a la vez, ... destacar las conexiones existentes entre las propias leyes dialécticas".[32] Las reflexiones ofrecidas en esta obra fueron realizadas, como él mismo lo subraya al prólogo a su primera edición, en el marco de una serie de investigaciones realizadas en el Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM. El propósito de esas reflexiones se expuso en dos partes. La primera de ellas, cristalizada justamente en el libro al que ahora nos referimos, se proponía estudiar los aspectos generales del método científico así como sus diversos problemas lógicos y epistemológicos. La segunda parte, en la que De Gortari se encontraba trabajando en ese momento, se proponía esclarecer las fases metódicas de la investigación científica y examinar el modo en que debía particularizarse y especificarse el método "materialista-dialectico" en la física (considerada como ciencia paradigmática en las ciencias naturales) y en la economía (considerada por De Gortari como la ciencia "ilustrativa" entre las ciencias sociales). Es importante subrayar también que la segunda

[31] De Gortari, 1956: 7.
[32] *Idem.*

edición de este texto publicada en 1958 Eli de Gortari procedió a realizar una serie de modificaciones a partir de críticas y sugerencias que le fueron planteadas entre otros por Adolfo Sánchez Vázquez en 1957.[33] En esta segunda edición Eli de Gortari procedió a ampliar las secciones dedicadas a la ciencia de la filosofía, a el cambio y la contradicción, a la trasformación recíproca entre cualidad y cantidad, y a la categoría de práctica. El propio De Gortari asienta que, además, ha actualizado las referencias bibliográficas atendiendo a la publicación en español de la *Ciencia de la lógica* de Hegel al igual que los *Estudios filosóficos de Mao Tse-Tung*. A esta obra de Eli de Gortari subyace una clasificación y comprensión de los problemas de los que se ocupa la filosofía de la siguiente forma. La filosofía, de acuerdo a esto se ocupa ante todo de tres grandes grupos de problemas, a saber: en primer lugar, se ocupa de la estructura de la concepción científica del universo. En segundo lugar, la filosofía se ocupa de la formulación de los métodos de investigación de la ciencia y, finalmente, en tercer lugar, la filosofía trata de la integración teórica y práctica de la vida humana, social e histórica. A estos tres grandes grupos de problemas corresponden, dentro de la filosofía, las que Eli de Gortari considera las tres disciplinas filosóficas más importantes: el materialismo dialéctico, la lógica y el materialismo histórico.[34] El "materialismo dialéctico" tiene por objeto estructurar "la imagen cósmica, basada en los resultados científicos y en las consecuencias sociales de la actuación práctica del hombre".[35] Por su parte, la "lógica" se ocupa de los diversos procedimientos teóricos y prácticos que se requieren para la adquisición del conocimiento y, tomándolos como base, procede a formular de manera rigurosa y sistemática los métodos de la investigación científica. De acuerdo con De Gortari, justamente mediante el establecimiento de estos métodos, la lógica procede a desarrollarlos y generalizándolos para hacerlos de esta manera aplicables a todas

[33] Véase Sánchez Vázquez, 1957.
[34] De Gortari, 1956: 15.
[35] *Idem*.

las ciencias.[36] Por último, el "materialismo histórico" investiga y descubre las diversas modalidades que el hombre muestra en su actividad, como ser consciente y reflexivo en el desarrollo histórico de la sociedad, buscando encontrar al mismo tiempo las leyes del desenvolvimiento del espíritu humano "como síntesis superior de la actividad racional y de la actuación práctica del hombre, dentro del marco de las condiciones materiales de su vida".[37] A estas disciplinas fundamentales de la filosofía, De Gortari añade otras como la estética, la filosofía jurídica, la ética, etc., aunque subrayando que todas ellas se encuentran en una conexión mutua con el conocimiento científico y con la actividad práctica y por tanto con el "materialismo dialéctico", con la "lógica" y con el "materialismo histórico".

Así comprendida, la filosofía precisa estar revisando y modificando continuamente sus concepciones tratando de que estas se ajusten continuamente y sean acordes con los últimos resultados obtenidos por las ciencias particulares al igual que por las cambiantes condiciones objetivas del desarrollo histórico y social para que, de ese modo, las propias concepciones de la filosofía sean acordes con los aspectos más generales de la realidad contemporánea. Se trata entonces de comprender a la filosofía como un análisis crítico del conocimiento en su conjunto, adecuado siempre al desarrollo continuo de esto, examinando a la vez con rigor a la propia ciencia a la actividad creadora del hombre en todas sus dimensiones al igual que a los procesos desarrollados por su propia actividad cognitiva buscando con ello resolver en forma cada vez más lograda las vías que llevan hacia la realización de la propia filosofía, a la superación de las contradicciones surgidas entre el conocimiento, de un lado, y la acción, por el otro, entre la teoría y la prácticas humanas para, dice De Gortari, "conquistar la síntesis más elevada del hombre íntegro, con pleno dominio sobre la naturaleza y sobre la sociedad".[38] El siguiente libro publicado por Eli de Gortari no fue dedicado al estudio del desarrollo de la "lógica dialéctica" sino más

[36] *Idem.*
[37] De Gortari, 1956: 15.
[38] *Ibid.*: 17.

bien a la historia de la ciencia en México y centrada ante todo en las ciencias naturales y en las ciencias exactas. En efecto, *La ciencia en la historia de México* (1963) se publicó después de varios años de investigación. Se trataba de ofrecer en ella un análisis de la historia de la ciencia en México vinculado en forma indisoluble a la historia de México. Así, siguiendo un esquema de corte evolucionista inspirado por el arqueólogo australiano Vere Gordon Childe, De Gortari desarrolla un análisis de la sociedad mexicana que se halla a su vez complementado con los estudios realizados por Alfonso Caso, Román Piña Chan, Ignacio Bernal, Ángel Palerm, Friedrich Katz y otros.[39] La historia de la ciencia y la historia del país se comprenden así en su mutua imbricación de modo tal que las revoluciones en el ámbito de la ciencia se explican en el marco de la relación que tuvieron con las revoluciones en el ámbito de la política y, a la inversa, las revoluciones políticas y sociales se consideran en el juego de sus relaciones con las revoluciones y el progreso científicos. Así, por ejemplo, en la época de la Colonia, el desarrollo de la ciencia en México se enfrentó, según De Gortari, a un obstáculo insuperable al no contar con el respaldo de las instituciones académicas y políticas dominadas entonces por la escolástica y por una sociedad autoritaria. La ciencia tuvo por ello que desenvolverse fuera de las instituciones académicas existentes; de la misma manera, el surgimiento y desarrollo del capitalismo en México, con su impresionante impulso del desarrollo de las fuerzas productivas, impulsó el desarrollo de la ciencia y dio a esta un marco de legitimación que sería suministrado posteriormente, en la última mitad del siglo XIX y los inicios del XX, por el pensamiento positivista dando lugar con ello a un desarrollo importante en la ciencia mexicana durante el porfiriato que sería continuado por los regímenes emanados de la Revolución mexicana gracias al nuevo orden institucional que esta fue capaz de producir.

Es, sin embargo, en Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011) en quien se advierte el inicio de una reflexión que no se sitúa más en el

[39] Véase Illades, 2018: 116.

interior del marco establecido por el marxismo tradicional que, además, sin reducirse a una mera recepción acrítica de Marx, intentó continuar desarrollando creativamente la filosofía marxista.[40] Es necesario situar la reflexión de Sánchez Vázquez, por un lado, dentro de las coordenadas políticas creadas primero por la derrota de la República española y el posterior exilio y luego por el impacto de la Revolución cubana y, por el otro, en el horizonte de una intensa recepción de pensadores marxistas que se encontraban en una línea de reflexión radicalmente distinta de la del marxismo ortodoxo. Es así que autores como Georg von Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Herbert Marcuse, Karel Kosík y el grupo yugoslavo articulado en torno a Gajo Petrović y la revista *Praxis* aparecen en el trasfondo de la reflexión de Sánchez Vázquez. El propio Sánchez Vázquez ha insistido en localizar su obra en el proceso de crítica y renovación del marxismo iniciado desde mediados de la década de los cincuenta distinguiendo tres fases en ella:[41] una primera fase en donde su interés se concentraba en los problemas estéticos en la que se sometía a una crítica a la doctrina estética del llamado "realismo socialista" y se esbozaban los lineamientos de una concepción del arte que considera a este como una forma específica de praxis —y

[40] En su discurso "Filosofía y circunstancias" pronunciado con motivo del otorgamiento del doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Cádiz, Sánchez Vázquez señala retrospectivamente en relación con su devenir intelectual lo siguiente:

> Refiriéndome ahora a mi obra filosófica, debo señalar que, mucho antes de inciarla, llegué a México con cierta concepción del hombre, de la sociedad y de la historia así como del compromiso moral y político. Esa concepción, que ya traigo de España a mis 23 años, era el marxismo. Pero es en México donde este se afina, se depura y afirma con mi actividad teórica y práctica [Me preocupé por contribuir] no [al] marxismo acartonado y crítico que dominaba en la izquierda mexicana —como dominaba, en general, en Europa y, por supuesto, en los llamados países socialistas—, sino un marxismo más cercano por su filón crítico a Marx y más atento también a la realidad que no se dejaba encasillar en esquemas y menos en dogmas" (Sánchez Vázquez, 1997: 31-32).

En lo que a continuación sigue retomo ideas planteadas en Leyva, 2013.

[41] Véase Sánchez Vázquez, 1999a.

en esta fase se sitúa la obra Las *ideas estéticas de Marx* (1965); una segunda fase que se caracteriza por sus esfuerzos en contra del "materialismo ontológico" del marxismo del *Dia-Mat* soviético y en favor de una concepción del marxismo como filosofía de la praxis que coloque en primer plano no el problema de las relaciones entre espíritu y materia en el marco de una metafísica materialista insostenible, sino la transformación práctica del mundo en el sentido en que lo había propuesto el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* —y la *Filosofía de la praxis* (1967) sería la obra más representativa no sólo de este periodo sino, tal vez, del pensamiento de Sánchez Vázquez en su totalidad; finalmente, en una tercera fase, la reflexión de Sánchez Vázquez se dirige a la experiencia histórica de la sociedad que, en nombre del marxismo, se ha construido como "socialismo realmente existente" y a la necesidad de repensar el marxismo después de la caída del Muro de Berlín —y en este punto se remite a textos como *Ideal socialista y mundo real* (1981) o *Después del derrumbe* (1992).[42]

La primera fase de esa evolución se remonta a *Las ideas estéticas de Marx* (1965) en donde se retoman tesis desarrolladas en un ensayo escrito cuatro años antes con el título *Ideas estéticas en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 de Marx* (1961). En esta primera fase, anota Sánchez Vázquez, se desarrolla una concepción del hombre como ser práctico, creador, cuya actividad, entendida bajo la categoría de "trabajo", bajo las condiciones impuestas por la sociedad capitalista, reviste un carácter enajenado que niega justamente su dimensión creadora. Esta actividad que define al hombre aparece enmarcada en una concepción del arte que caracteriza a este ante todo como creación imposible de ser reducida a una determinada forma histórico-concreta —fuera esta el realismo o cualquier otra—. Con ello Sánchez Vázquez buscaba defender la legitimidad de cualquier forma de arte, independientemente tanto de su localización histórica y cultural (fuera el arte egipcio o el griego, al igual que el maya o el chino), como de su orientación estética (fuera el arte realista o bien el abstracto, el cubista o el de inspiración

[42] Véase Sánchez Vázquez, 1999b.

surrealista) en el marco de una discusión en contra de la doctrina estética del llamado "realismo socialista", esbozando a la vez los lineamientos de una concepción del arte que considera a este como una forma específica de praxis.

La idea de Marx acerca del hombre como un ser práctico, creador junto con la comprensión del trabajo enajenado precisamente como negación de esa actividad práctica condujo a Sánchez Vázquez a la idea del hombre como "ser de la praxis" y a la interpretación del marxismo como "filosofía de la praxis".[43] Fue justamente el desarrollo sistemático y ordenado de esta interpretación el que encontró expresión en su tesis doctoral con el título *Sobre la praxis* (1966) que apareció reelaborada un año después en su célebre libro *Filosofía de la praxis* (1967).[44] Con ello se delinea la segunda fase en el pensamiento de Sánchez Vázquez, acaso la decisiva para su aportación a la filosofía y al marxismo en México y en la que se localiza la obra que caracteriza al núcleo de su pensamiento. Esta fase —en la que habré de centrarme en el marco del presente trabajo— se caracteriza por sus esfuerzos en contra del "materialismo ontológico", del marxismo del *Diamat* soviético, y en favor de una concepción del marxismo como filosofía de la praxis que coloca en primer plano no el problema de las relaciones entre espíritu y materia en el marco de una metafísica materialista insostenible, sino, mejor, el problema la transformación práctica del mundo en el sentido en que lo había propuesto Marx tanto en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* como, en forma concentrada, en las *Tesis sobre Feuerbach*.

Finalmente, en una tercera fase, la reflexión de Sánchez Vázquez se dirigirá a la experiencia histórica de la sociedad que, en nombre del marxismo, se ha construido como "socialismo realmente existente" y a la necesidad de repensar el marxismo después de la caída del Muro de Berlín —y en este punto puede pensarse en textos como *Ideal socialista y socialismo real* (1981) o *Después del*

[43] Sánchez Vázquez, 2003: 522.

[44] En 1980 este libro apareció en una nueva versión más elaborada y ampliada con la integración de dos nuevos capítulos.

derrumbe (1992).[45] Es ahí que se ofrece una caracterización de las sociedades "atípicas" de "socialismo real", "atípicas" porque, de acuerdo a Sánchez Vázquez, ellas no eran socialistas ni tampoco exactamente capitalistas. En ellas había una propiedad estatal (no social) sobre los medios de producción, un Estado omnipotente y un sistema de un partido único que regía en todos los aspectos de la vida social, "en suma, un nuevo sistema de dominación y explotación que entraba en contradicción con los valores de libertad, igualdad, solidaridad y democracia, consustanciales con el socialismo".[46] Este sistema, y en ello se localizaba no una paradoja sino una abierta perversión, se legitimaba ideológicamente a partir de una cierta interpretación del marxismo difundida a través de diversas vías —especialmente a través de aquellas vinculadas a los partidos comunistas— hacia el resto del mundo, incluida América Latina. Podría decirse que fue justamente en oposición a esta interpretación del marxismo y a las consecuencias filosóficas y políticas que de ella se derivaban que se desarrolló la comprensión del marxismo de Sánchez Vázquez y, en general, la reflexión filosófica que este pensador desarrolló a lo largo de toda su vida.

A lo largo de las tres fases del pensamiento de Sánchez Vázquez anteriormente descritas aparece un concepto angular en torno al cual gira su reflexión entera, a saber: el concepto de *praxis*. A este concepto se refiere Sánchez Vázquez en forma expresa en su ensayo "La Filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía" (1977). En él su autor se remite forma explícita a la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. En ella aparecen de manera clara dos momentos constitutivos de la praxis: por una parte, su lado objetivo *[gegenständliche Seite]*, la transformación real del mundo tal y como este es. La praxis se refiere aquí tanto a las cosas palpables en el mundo, a la naturaleza, como también a las relaciones existentes entre el hombre y la naturaleza al igual que a las relaciones sociales entre los hombres cuya totalidad constituye a la sociedad. Por

[45] Véase Sánchez Vázquez, 1999.
[46] Sánchez Vázquez, 2003: 524.

otra parte, su lado subjetivo, el momento activo que involucra al hombre como actor que se plantea en forma consciente la intervención en y la transformación de la realidad existente. La praxis aparece así como la unidad indisoluble de estos dos momentos objetivo, por un lado, y subjetivo, por el otro.[47] Como formas de esta praxis Sánchez Vázquez menciona hacia el final de su introducción a *Filosofía de la praxis* al trabajo, al arte, a la política, a la medicina, a la educación etc., considerando incluso a los experimentos como "praxis científica".[48]

Había sido, no obstante, en *Filosofía de la praxis* donde ya Sánchez Vázquez había presentado un análisis histórico y sistemático del concepto de praxis. De este modo, ya en la introducción a esta obra él señalaba cómo, desde la Antigüedad, la filosofía occidental parece no haber dado a este concepto la significación que merecía[49]: "La idea de que el hombre se hace a sí mismo y se eleva como ser humano justamente con su actividad práctica, con su trabajo, transformando el mundo material —idea a la que sólo llegará la conciencia filosófica moderna- era ajena, en general, al pensamiento griego. Para este, el hombre se elevaba precisamente por la vía inversa; es decir, por la liberación de toda actividad práctica material y, por tanto, aislando a la teoría de la práctica".[50] Fue solamente a partir del Renacimiento que la idea del hombre como un ser activo comenzó a ser destacada por los exponentes del humanismo; así, Pico della Mirandola y Leon Battista Alberti tomaron para ello como ejemplo la actividad del artesano y, especialmente, la de los artistas, especialmente pintores y escultores.[51] Fue, sin embargo, sólo con el advenimiento del idealismo alemán —especialmente en un pensador como Hegel— que la dimensión de la praxis se colocó en el centro de la filosofía. En el autor de la *Fenomenología del espíritu*, señala Sánchez Vázquez, la conciencia se concibe ante todo como

[47] Véase Sánchez Vázquez, 1977.
[48] Véase Sánchez Vázquez, 1967: 271-279.
[49] *Ibid.*: 39.
[50] *Ibid.*: 39-40.
[51] *Ibid.*: 46 y ss.

actividad y, más específicamente, como actividad desde el horizonte de la libertad. En efecto, ya la revolución copernicana operada por Kant había contribuido a fundar no sólo el conocimiento, sino también la moral, no sobre el objeto, sino más bien sobre el sujeto. Es este para Sánchez Vázquez el mérito que Hegel había asignado ya a Kant reprochando a este el haber admitido a la vez un dualismo insostenible al introducir la cosa-en-sí que condujo a debilitar y restringir el mérito de haber establecido en forma sistemática el principio que, de acuerdo a Hegel, era el verdadero fundamento y punto de partida no sólo de la filosofía alemana, sino de la filosofía moderna en general.[52] Este principio fue, señala el propio Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, expuesto y pensado teóricamente en Alemania y realizado prácticamente en Francia.[53] Es, entonces, de acuerdo a Sánchez Vázquez, en Hegel en quien encontramos "el primer tratamiento filosófico a fondo de la praxis humana como actividad transformadora y productora de objetos materiales".[54] Sánchez Vázquez piensa aquí especialmente en los escritos filosóficos anteriores a la *Fenomenología del espíritu* como el *Fragmento de sistema* (1800), el *Sistema de la moralidad* (1802), los dos cursos de la *Realphilosophie* (1803-1804 y 1805-1806), al igual que en la propia *Fenomenología del espíritu* e incluso en la *Ciencia de la lógica* (1812-1816).[55] Este análisis de la praxis se realiza en Hegel a partir del modelo del trabajo. La praxis aparece como un momento del proceso de autoconciencia de lo absoluto, sea bajo la forma de trabajo humano —como en la *fenomenología*— o sea como una idea práctica —en la Lógica—. Bajo la forma con la que aparece en la *Fenomenología*, esto es, la del trabajo como "actividad práctica material productiva", la praxis constituye la actividad por y en la cual el sujeto va elevándose hasta acceder a su plena autoconciencia al formar la realidad al mismo tiempo en que va formándose a sí mismo, reconociéndose en el mundo como un ser que actúa en él

[52] *Ibid.*: 71.
[53] *Ibid.*: 74.
[54] *Ibid.*: 77.
[55] *Ibid.*: 79.

y, al mismo tiempo, se relaciona con los demás —es justamente aquí donde, como recordará Sánchez Vázquez, Marx localizará el gran mérito de Hegel tal y como lo señala en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*:[56] "La actividad práctica material cobra así una dimensión", escribe Sánchez Vázquez, "que hasta entonces nadie había advertido. Gracias a ella, el hombre forma, se produce a sí mismo. Pero la necesidad para Hegel de insertar este proceso real en el movimiento del espíritu hace que en las relaciones entre el señor y el esclavo, lo real, lo histórico sea mistificado, y se deformen las verdaderas relaciones entre la conciencia humana y su actividad práctica real".[57] Será precisamente en contra de una mistificación semejante que se desarrollará la crítica de Marx y se delineará la "filosofía de la praxis".

En efecto, es con Marx que el problema de la praxis, afirma Sánchez Vázquez, "como actividad humana transformadora de la naturaleza y la sociedad pasa al primer plano. [Con él] la filosofía se vuelve conciencia, fundamento teórico e instrumento de ella".[58] No obstante, ya desde los *Manuscritos de 1844*, la praxis como actividad práctico-material por la cual se transforma la naturaleza se le presenta a Marx en la sociedad moderna como una actividad enajenada que da lugar a la creación de un objeto, de un mundo de objetos, en el que el sujeto no se reconoce y el cual se le presenta a este más bien, por el contrario, como algo ajeno e independiente, dotado de una autonomía y un poder que se vuelve en contra del propio sujeto. Esta enajenación se despliega tanto en la relación del hombre con su propia actividad, como en la relación del hombre con el resultado de esa actividad —esto es, con el mundo— al igual que con lo que Marx denomina su "ser genérico *[Gattungswesen]*" y con otros hombres a quienes se opone en una relación de antagonismo indisoluble.[59] De acuerdo a esto, el trabajo no sólo produce objetos, sino también relaciones sociales entre los hombres; en

[56] Sánchez Vázquez, 1967: 89 y 146.
[57] *Ibid.*: 89.
[58] *Ibid.*: 127.
[59] *Ibid.*: 143 y ss.

ambos planos, en el interior de la sociedad capitalista moderna se despliega un proceso de enajenación que, en lugar de permitir la realización del hombre, termina por colocarlo en relaciones de dominación vinculadas a la propia lógica del orden mercantil-capitalista. La objetivación en el mundo que caracteriza a la praxis entendida según el modelo de la actividad productiva del trabajo termina así por mostrarse en la sociedad capitalista moderna bajo la forma de la enajenación.[60] Delineado en sus trazos fundamentales en los *Manuscritos de 1844*, el concepto de praxis de Marx es analizado por Sánchez Vázquez especialmente en el periodo que va de 1844 a 1848, centrándose especialmente en los ya mencionados *Manuscritos de 1844*, *La sagrada familia* (1844), las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y el *Manifiesto comunista* (1848). En todas estas obras aparece, con niveles de precisión cada vez mayores, un análisis de la praxis en el que se enlazan la constitución y, a la vez, la enajenación y la posibilidad de transformación del mundo en virtud de la actividad humana. La praxis es así "el centro de su filosofía [de Marx]".[61] De acuerdo a esto, los objetos, aún más el mundo objetivo, no puede ser considerado al margen de su relación con la actividad del sujeto —como lo concibe el materialismo vulgar— ni tampoco la actividad que produce al objeto puede ser comprendida como una actividad solamente intelectual —como parece sostenerlo el idealismo.[62] En lugar de este dualismo, la filosofía de la praxis coloca como su eje a la actividad práctica humana que produce y transforma al mundo.[63] Es aquí que la reflexión de Sánchez Vázquez se en-

[60] *Ibid.*: 147-151.

[61] *Ibid.*: 204.

[62] *Ibid.*: 204.

[63] *Idem*. Es justamente esta significación de la praxis la que, en opinión de Sánchez Vázquez, se diluye al plantear un corte radical, una "ruptura epistemológica" en el sentido que Bachelard dio a esta noción y en la manera en que Althusser la desarrolló en su interpretación de las relaciones entre el Marx joven y el Marx maduro presentada en *Pour Marx* (1965). El resultado de una interpretación así conduce a una suerte de teoricismo que pierde de vista la relación de la filosofía marxista con un proyecto de transformación de la realidad (véase Sánchez Vázquez, 1967: 207, especialmente la nota 113).

laza con la desarrollada por Georg von Lukács, Karl Korsch y, sobre todo, Antonio Gramsci, quienes, de acuerdo a Sánchez Vázquez, asumieron la significación de la praxis comprendiendo la propuesta de Marx justamente como una "filosofía de la praxis". Es en ella que se inscribieron también los esfuerzos de teóricos como el pensador checo Karel Kosík y, sobre todo, los del grupo yugoslavo *Praxis* —entre ellos Gajo Petrović, Mihailo Marković y Predrag Vranicki— en el marco de un debate teórico-político en contra de la interpretación estalinista del pensamiento de Marx que terminó por disolver su dimensión crítica.[64]

A la amplia e influyente aportación de Sánchez Vázquez al marxismo siguieron otras como las de —citados por orden cronológico de nacimiento— José Revueltas (1914-1976), Porfirio Miranda (1924-2001), Enrique González Rojo (1928), Carlos Pereyra (1940-1988) y Bolívar Echeverría (1941-2010). Me centraré en Revueltas, Miranda, González Rojo y Echeverría, remitiendo en el caso de Dussel a lo ya señalado en el capítulo VI (p. 423) de este libro, y dejando a Pereyra para un tratamiento más detallado en el Tercer Excurso (p. 768) dedicado a *La irrupción de la filosofía política*.

José Revueltas (1914-1976) se encontró desde su juventud profundamente vinculado a las luchas sociales y políticas y estuvo por vez primera en la cárcel cuando contaba con sólo catorce años (es justamente este el tema del cuento "El quebranto" que aparece en *Dios en la tierra* (1944). Algunos años más tarde fue encarcelado de nuevo, esta vez en las Islas Marías, experiencia que dio origen a su primera gran novela *Los muros de agua* (1941). A lo largo de toda su vida Revueltas enlazó en forma única la literatura, la lucha política y la reflexión teórica, lo que le llevó a ingresar y salir expulsado reiteradamente de diversas agrupaciones políticas, algunas de las cuales él mismo había fundado: El Partido Comunista, la Liga Leninista Espartaco, etc. Revueltas tuvo una participación destacada durante el Movimiento estudiantil de 1968 y, considerado como uno de sus líderes, fue sentenciado y encarcelado en Lecumberri; expe-

[64] Véase Sánchez Vázquez, 1967: 61-62.

riencia que en *El apando* (1969)[65] será elaborada en el ámbito literario. Aunque no nos vamos a ocupar en este espacio de la amplia obra literaria de José Revueltas en la que se enlazan los temas de la existencia individual, del compromiso político y, al mismo tiempo, de crítica y autocrítica de la izquierda, sí es importante referirse brevemente a su trayectoria política pues, sin ella, no podría comprenderse adecuadamente su interpretación del pensamiento de Marx.

En agosto de 1930, con tan sólo 16 años, Revueltas ingresó al Partido Comunista Mexicano (PCM) cuando este se encontraba en la clandestinidad debido a la persecución y represión a que había sido sometido por parte del Estado mexicano. El inicio de la segunda Guerra Mundial, la firma del Pacto de No-Agresión entre Stalin y Hitler precipitó, sin embargo, una crisis en el interior del Partido Comunista que coincidió, además, con el fin de las reformas impulsadas por el cardenismo que habían alcanzado su punto más alto con la nacionalización de la industria petrolera en marzo de 1938. El PCM había tenido en aquel momento un crecimiento cuantitativo importante en términos de número de afiliados que, sin embargo, no participaban directamente en las cuestiones centrales de la vida partidaria abriendo así el camino para una burocratización gradual. Por otra parte, la política de formación de Frentes Populares Antiimperialistas impulsada desde la URSS había conducido al PCM a una subordinación a los gobiernos mexicanos en turno y a una difuminación de su perfil específicamente comunista.[66]

De este modo, el Partido Comunista Mexicano fue incapaz de desarrollar una propuesta política, un programa y una línea de acción autónomas y terminó por subordinarse a las directrices emanadas de la III Internacional. Con ello el partido comenzó a debilitarse en el contexto de una transición de régimen de gobierno que en México se había convertido en aún más compleja por la emergencia de nuevas organizaciones políticas como el Partido Acción

[65] Véase sobre la vida y obra literaria y filosófica de Revueltas: Escalante, 1979; Ruiz Abreu, 1992; Fuentes Morúa, 2001; Illades, 2018 y Anguiano, 2018. Sobre su reflexión filosófica, véase: Cortés del Moral y Ortega, 2016.

[66] Véase Anguiano, 2018: 39 y ss.

Nacional (PAN) y la Unión Nacional Sinarquista (UNS). Así, el Partido Comunista Mexicano se precipitó poco a poco en una crisis interna que en 1943 llevó a Revueltas a enfrentarse a la dirección encabezada por Dionisio Encina y a su expulsión bajo la acusación de oportunismo, sectarismo, trotzkysmo. Tras su expulsión del PCM, Revueltas continuó publicando el semanario *El Partido* con algunos miembros de la célula *José Carlos Mariátegui* entre quienes se encontraban Efraín Huerta y Enrique Ramírez y Ramírez. Posteriormente, con la colaboración de algunos de ellos fundó el Grupo Marxista El Insurgente que se disolvió para dar vida a la Liga Socialista Mexicana que respondía a una iniciativa de reagrupamiento de las fuerzas de izquierda impulsada por Vicente Lombardo Toledano que, sin embargo, tuvo una vida más bien breve. En marzo de 1946 Revueltas participa en la constitución del Círculo Cultural El Insurgente al lado de numerosos partidarios lombardistas que se entendían a sí mismos como "marxistas consecuentes". Es en esa época que Revueltas comienza a relacionarse personal y teóricamente en forma estrecha con Vicente Lombardo Toledano a quien en ese momento considerara su maestro y el representante del marxismo en México. Es en esta época que Lombardo Toledano se afirma así como una referencia central para Revueltas que, de ese modo, comienza a vincular en una forma singular al pensamiento marxista con el nacionalismo revolucionario defendido por el propio Lombardo Toledano.[67] De este modo Revueltas participa al lado de Lombardo Toledano en la Mesa Redonda de Marxistas Mexicanos que se realiza en el Palacio de Bellas Artes unas cuantas semanas después de haber iniciado el gobierno de Miguel Alemán. En esta mesa, convocada por Lombardo Toledano, se trataba de discutir "los objetivos y táctica del proletariado y del sector revolucionario de México en el actual estadio del desarrollo histórico de México". Este encuentro se llevó a cabo del 13 al 22 de enero de 1947 y en él intervinieron, además de Vicente Lombardo Toledano y del propio Revueltas, Enrique Ramírez y Ramírez, Dionisio Encina, Carlos

[67] Véase Anguiano, 2018: 58 y ss.

Sánchez Cárdenas, Valentín Campa y Miguel Ángel Velasco. Como personas invitadas a título individual se integraron también figuras de la talla de Narciso Bassols.

Es en la época arriba mencionada, más exactamente en 1948, que Revueltas participó incluso en la fundación del Partido Popular (que en 1961 cambiaría su nombre a "Partido Popular Socialista") de Lombardo Toledano en 1948.[68] Decepcionado posteriormente por el fracaso es ese partido, Revueltas comenzará a distanciarse cada vez más de Lombardo Toledano y, con él, del nacionalismo revolucionario, para comenzar a desarrollar otra interpretación de la historia de México en general y de la Revolución mexicana en particular, aproximándose de nuevo a posiciones marxistas mucho más diferenciadas. En el mes de febrero de 1955 Revueltas solicita su reingreso formal al Partido Comunista Mexicano y, un año después de su reingreso a esta organización, realiza una visita a distintas ciudades del países del este entre las que se encontraban Berlín, Budapest, Praga y Moscú refrendando con ello su admiración por el campo socialista, ello incluso después del *Informe secreto* que Nikita Krushchov había presentado en el XX Congreso del PCUS realizado del 17 al 24 de febrero de 1956, iniciando así una crítica al estalinismo. Es en esos momentos que Revueltas empieza a desarrollar una crítica en contra de la inoperancia de la dirección nacional del Partido Comunista Mexicano. Un par de años más tarde aparece así un ensayo con el título *México: Una democracia bárbara* (1958), publicado en medio de una huelga iniciada por los trabajadores ferrocarrileros. En él Revueltas presenta un duro análisis de la historia y el régimen político mexicanos, de los principales partidos existentes y, al mismo tiempo, del pensamiento de quien antaño había sido su maestro: Vicente Lombardo Toledano. En efecto, para Revueltas, el monopolio político ejercido por el PRI y la burguesía mexicanas había sometido e integrado al sistema de dominación a prácticamente todas las fuerzas políticas y sociales en el país, pervirtiendo y manipulando los procesos electorales para

[68] *Ibid.*: 61 y ss.

asegurar de ese modo "el refrendo permanente de su mandato en el ejercicio del poder".[69] En una situación semejante sólo la verdadera "izquierda marxista" podía fungir como vanguardia en la lucha por "establecer en México una auténtica democracia"; sin embargo, y esta es una suerte de diagnóstico expresado en términos extremos, esa "izquierda marxista" se encontraba dispersa y desestructura debido a la influencia de los principales partidos "PCM" y "POCM".[70] Es de este modo que Revueltas inició una lucha ya no solamente contra el pensamiento y la acción política de Lombardo Toledano, sino también, al mismo tiempo en contra de la dirección del Partido Comunista Mexicano.

Unos años más tarde, en 1962, Revueltas publica su *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. En él se ofrece un análisis más detallado de la Revolución mexicana, del régimen social, económico y político que había emergido con ella y de la propia izquierda en México —más específicamente, del Partido Comunista Mexicano—. Revueltas procede así a analizar lo que él denomina el surgimiento y desarrollo de la "ideología democrático-burguesa" en México prácticamente desde la Independencia, mostrando esa suerte de desfase entre esa ideología que termino por consolidarse con el estallido de la Revolución de 1910, por un lado, y, una burguesía nacional incapaz de reconocerse en ella, por el oro. Esa ideología había sido forjada a mediados del siglo XIX por distintos ideólogos como Ponciano Arriaga, Wistano Luis Orozco, Andrés Molina Enríquez y Luis Cabrera, entre otros. Es de este modo que, según Revueltas, durante la Revolución mexicana, e incluso en la primera etapa de los gobiernos revolucionarios, tanto los dirigentes políticos como los ideólogos desempeñaron un rol decisivo: los ideólogos se convirtieron en una suerte de vanguardia ideológico-política de la burguesía; los dirigentes políticos, los caudillos, en cambio, buscarían ser los que realizarían prácticamente en la historia los programas y proyectos planteados por los ideólogos en el orden teórico.

[69] Revueltas, 1958: 60.
[70] *Ibid.*: 21 y ss.

Así comprendidos, los ideólogos democrático-burgueses fungirían como una suerte de consciencia fragmentada del proceso de desarrollo democrático-burgués, es decir, de una clase, en este caso la burguesía, que no estaba dotada orgánicamente de un partido —al menos hasta que se constituyera el Partido Nacional Revolucionario (PNR) en 1928—.[71]

La vanguardia política de la revolución democrático-burguesa fue encabezada por Venustiano Carranza bajo la denominación de "Constitucionalismo" trató así no sólo de asumir, sino también de implementar los objetivos históricos reales de una revolución dirigida en último análisis por la burguesía nacional. Ello implicaba, a su vez, tratar de integrar el apoyo de las masas populares a este proceso no sólo por la vía de la violencia, esto es, a través de las armas, sino también en forma política. De este modo, esa ideología y ese proyecto democrático-burgués subsumieron y enajenaron no solamente a los campesinos, sino también a la propia clase obrera, incorporando a ambos a un proyecto democrático-burgués. De esta manera, como bien lo resume Arturo Anguiano:

> Esta *historia alienada*, en el fondo, ofrece la clave para entender las peculiaridades de la Revolución mexicana y la naturaleza del orden político-social a la que da lugar. En particular, por un fenómeno que se convierte en preocupación central de Revueltas y sustento de su tesis más preciada: *la enajenación de la clase obrera y la ausencia de su independencia de clase*, lo que observa en general para todas las fuerzas sociales que intervinieron en el proceso revolucionario y sus secuelas.[72]

Con ello quedaba, pues, delineado uno de los temas centrales que ocuparía a Revueltas y a su aproximación del marxismo: el problema de la alienación y las posibilidades de escapar a la alienación en

[71] Véase Revueltas, 1962: 113-115 y 142-145.
[72] Anguiano, 2018: 105.

virtud de un análisis detallado de la dialéctica de la conciencia. Todo ello se dio, además en un proceso de crítica y autocrítica no sólo del estalinismo, sino de la izquierda y, en general, del marxismo dogmático.

Años más tarde, el Movimiento estudiantil de 1968 contribuyó decisivamente al desarrollo de la crítica de Revueltas a la izquierda, a la conciencia enajenada y a la elaboración de una propuesta política de autogestión vinculada a un proyecto de *democracia cognoscitiva*. En efecto, Revueltas no sólo analizó el Movimiento estudiantil, sino que participó directamente en él como representante ante el Consejo Nacional de Huelga (CNH) por parte del Comité de Intelectuales, Escritores y Artistas que surgió al inicio del movimiento y, sobre todo, como miembro del Comité de Lucha de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Comprendido en una línea de continuidad con el movimiento obrero de los ferrocarrileros en los años 1958-1959, el movimiento estudiantil se comprendía así como una rebelión en contra del carácter autoritario del régimen político mexicano. Así, la liberación de los presos políticos y la derogación del delito de disolución social consagrado en el Artículo 145 del Código Penal de la época exigidas por los estudiantes en lucha reenviaban directamente a las demandas centrales del movimiento ferrocarrilero. De este modo, en un escrito titulado *Autogestión académica y Universidad crítica* redactado en el año de 1971, Revueltas señalará lo siguiente:

> Hay una especie de geología de las corrientes históricas, en que estas se subsumen, recorren un trayecto subterráneo y tortuoso, para emerger años más tarde, bajo formas diferentes y actuadas por otros personajes.
>
> A esta geología histórica es a la que debe nuestro Movimiento del 68 el haber podido expresarse como universidad crítica y autogestión. Para entender esto, se hace preciso un breve examen del decenio de 1958-1968.
>
> Derrotada y reprimida la huelga ferrocarrilera de 1958-59 se liquida de modo completo cualquier vestigio de independencia

política y sindical del movimiento obrero, pero todavía más, cualquier expresión o actividad independientes de no importa cuales fueran los grupos o clases sociales que aspiraran a dicha independencia, por precaria y relativa que fuese. Puede decirse que es en este decenio donde el monopolio de la élite del poder llega su punto más elevado. Se desencadena, dentro de estas condiciones, el Movimiento estudiantil de 1968.[73]

Fue, sin embargo, en la propia dinámica del Movimiento del 68 que Revueltas subrayó la manera en que surgían en su interior formas de movilización y dirección colectivas que fueran justamente las que le imprimieron su amplitud y su inmensa capacidad de acción, intercambio, vinculación y diálogo con distintos sectores de la sociedad mexicana. Con ello Revueltas aludía no sólo al surgimiento del Consejo Nacional de Huelga, sino también a las brigadas políticas y a las diversas formas de auto organización de los estudiantes que los llevaban a rebasar y a prescindir de las formas de organización política tradicionales que caracterizaban no sólo a los partidos políticos sino a los grupos doctrinarios de la izquierda en aquel momento. Fue en el interior del propio movimiento que se gestaron así "... las más diversas formas de organización *democrática* para la acción, para el diálogo, para la controversia, amplias, constantes, incansables [... por ejemplo] comités, consejos, simposia, encuentros, diálogos con escritores e intelectuales de todas las tendencias".[74]

Se trata en ese sentido de la forma en que se van articulando experiencias de *autogestión*, inicialmente restringidas al ámbito académico, esto es una "autogestión académica" (Revueltas). En efecto, todas estas formas de organización espontáneas fueron consideradas por Revueltas como diversas *formas de autogestión* caracterizadas por una democracia directa, amplia y sin restricciones, por la elaboración de una consciencia colectiva de la comunidad estu-

[73] Revueltas, 1971: 152.
[74] Revueltas, 1968a: 39.

diantil, por el libre juego de argumentos, ideas, corrientes y propuestas ideológicas orientadas a un objetivo común y articuladas, como ya se ha dicho, bajo la forma de una democracia directa, reavivando la solidaridad no solamente entre maestros y estudiantes, sino también entre estudiantes y diversos sectores de la sociedad civil a partir de un contacto directo y continúo con la ciudadanía. El desafío era entonces para Revueltas el de transformar esa "autogestión espontánea", limitada en ese momento estrictamente al ámbito estudiantil, para transformarla en dirección de un proceso consciente de carácter colectivo capaz de desencadenar un proceso de *autogestión social y política* que, habiendo iniciado en los centros educativos, se desarrollara hasta comprender a los obreros y campesinos y, en general, al conjunto de la sociedad y al país entero.[75] Esas experiencias de autogestión en el ámbito estudiantil fueron consideradas así por Revueltas como una de las principales conquistas y uno de los más grandes logros alcanzados por el Movimiento del 68; en ellas se expresaba, pues, la *"forma existencial* de ser" del propio movimiento estudiantil que iba acompañado de esa manera por un proyecto de *democracia cualitativa* comprendida como la "forma operativa de la libertad". Es en este sentido que Revueltas señalará en un escrito redactado un año más tarde con el título *Un movimiento, una bandera, una revolución* lo siguiente:

> El Movimiento de la generación 68 puso de cabeza, invirtió este concepto aparencial y engañoso de la democracia aritmética. El Consejo Nacional de Huelga y los comités de lucha representaron

[75] Véase Revueltas, 1968b: 94-102. El proyecto de un marxismo que colocara en el centro la noción de *autogestión* fue retomado y desarrollado bajo la forma de una autogestión del proletariado en el marco de una crítica radical a la variante leninista del marxismo por el traductor, literato y pensador marxista Guillermo Rousset Banda (1926-1996). Infelizmente Rousset Banda no dejó una obra sistemática al respecto, sino solamente algunos penetrantes escritos publicados en la revista *Autogestión*, órgano del Partido Mexicano del Proletariado del que él mismo fue fundador y principal animador. Entre las pocas referencias a Rousset Banda, pueden consultarse: Fernández Christlieb, 1978 y Rousset, 2000.

> [...] los modos de ser y los instrumentos para actuar de una *democracia cualitativa* basada en el ejercicio de la consciencia social, de la consciencia comunitaria que representa y encarna en un periodo dado a una colectividad dada. En virtud de ello la libertad se expresa entonces, dentro de este concepto, como la libre concurrencia de tendencias ideológicas y corrientes políticas, de las más diversas adscripciones, a través de lo que no es otra cosa, evidentemente, que la *consciencia crítica*. La gran aportación del Movimiento de la generación 68 es la de haber puesto en marcha esta *consciencia crítica* no en su sentido común y corriente, sino en su real acepción creadora, transformadora y revolucionaria [...]. Esta forma más elevada de la crítica aparece después y como resultado de los procesos de la consciencia, cuando estos se trasladan a la *praxis*, o sea, a una realidad asumida previamente por el pensamiento crítico mediante el ejercicio de un conocimiento colectivo, y que asume de tal suerte como una realidad que debe, que *merece* desaparecer.[76]

Es ahora que podemos dirigirnos en forma más adecuada a los trabajos de reflexión teórico-filosófica y política escritos por Revueltas, inspirados todos ellos por una reflexión crítica sobre el marxismo y la izquierda. Estos trabajos se encuentran integrados en el volumen número 20 de sus *Obras completas* publicados bajo el título general de *Dialéctica de la conciencia* (1975). En esta obra se reúnen una serie de reflexiones desarrolladas por Revueltas en el periodo que va desde 1969 hasta 1975, parte de ellas hechas durante su reclusión carcelaria en Lecumberri en los años 1969-1971 debido a su participación en el Movimiento estudiantil de 1968. Esta obra se divide en dos partes, la primera de ellas lleva por título *Apuntes para un ensayo sobre la dialéctica de la conciencia* fechado en México entre enero de 1970 (en la cárcel de Lecumberri) y abril de 1975. La segunda parte lleva por título *Entre la retama y el laurel* y en ella aparecen un *Plan general de estudios*, cinco *Cuadernos* que se ocupan de diversos aspectos del pensamiento de Marx y, finalmente, un

[76] Revueltas, 1969b: 137-138.

"Apéndice" en donde aparecen diversas reflexiones sobre el problema de la racionalidad y enajenación, una *Carta Abierta* a Jacek Kuroń y Karol Modzelewski, un mensaje a estudiantes egresados de la Facultad de Filosofía, Letras y Psicología de la Universidad Autónoma de Nuevo León, al igual que algunas reflexiones sobre la Revolución rusa y las relaciones entre la clase obrera y el Partido del Proletariado. Como ya lo recuerdan Philippe Cheron y Andrea Revueltas, los editores de la obra, la primera parte con el título *Apuntes para un ensayo sobre la dialéctica de la conciencia* era considerada por Revueltas como su trabajo de reflexión teórica más importante. Los temas que en ella aparecen tratados se despliegan en varias direcciones, pero remitiendo a un eje común, a saber: el del pensamiento de Marx, el de la crítica al marxismo vulgar y al estalinismo, el de praxis, el de la enajenación y el de la posibilidad de desenajenación. Es así que, en una entrevista de 1968, antes de ingresar a la cárcel, Revueltas se refirió de la siguiente manera a su proximidad teórico-filosófica con el pensamiento del joven Marx:

> Yo no hago sino seguir los principios de Marx expuestos en los escritos filosóficos anteriores a 1844, que fueron olvidados durante treinta o treinta y cinco años, donde esta expuesta la teoría de la alienación. Se trató de extirpar estos escritos filosóficos de Marx porque eran contrarios a la situación creada por Stalin. La alienación también existe en el mundo socialista.[77]

Fue en este mismo sentido que Revueltas no cesó de manifestar su atracción por marxistas franceses como Jean-Paul Sartre y Henri Lefebvre, por el marxista heterodoxo checo Karel Kosík al igual que por el marxismo italiano que fue para él siempre "un marxismo más abierto, con una metodología más amplia, mucho más aireada, que el presentado por los ideólogos soviéticos o de otros países".[78]

[77] Revueltas y Cheron, 1977: 48.
[78] *Ibid.*: 37.

En efecto, al inicio de *Apuntes para un ensayo sobre la dialéctica de la conciencia*, Revueltas se ocupa, en efecto, de una reflexión sobre la praxis y el modo en que esta se inscribe como una categoría central en la reflexión de Marx. Esta reflexión se desarrolla en un diálogo con Adolfo Sánchez Vázquez (cuya *Filosofía de la praxis* había sido publicada ya en 1967), Georg Lukács (especialmente su obra *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, publicada en español en 1963), y sobre todo, Karel Kosík, cuya obra *Dialéctica de lo concreto* había sido publicada en México en el año de 1967. El eje de la reflexión en torno a Marx que ofrece aquí Revueltas toma como punto de partida ante todo los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* a los que Revueltas había tenido acceso a través de una edición en español publicada muy probablemente entre 1933 y 1935 con el título *Economía política y filosofía* en una traducción realizada por Otto Rühle y Héctor Harari.[79]

No debe perderse de vista que estas reflexiones se desarrollan en un contexto político caracterizado por la crítica al socialismo y a lo que él denomina el "marxismo vulgar" asociado a la ideología propia de los países socialistas y, en general, a la interpretación del marxismo propia de la izquierda tradicional. Así, en el Cuaderno Cuarto que aparece en la segunda parte de la *Dialéctica de la Conciencia* y que lleva por título *Notas y esquemas de trabajo para una "Dialéctica de la Conciencia"*, Revueltas busca analizar el modo en que el marxismo se había convertido en una ideología, en una falsa conciencia, en una "reflexión acrítica", en un "pensamiento acríticamente reflexivo".[80] Pieza central en la conversión del marxismo en una ideología es, para Revueltas, entre otras cosas, una comprensión incorrecta de la *praxis*. En efecto, señala Revueltas, la *praxis* tiene que ser considerada como el acto mediante el cual el hombre se realiza, se convierte en una realidad social e histórica. De acuerdo a esto el hombre se va haciendo, *se hace haciéndose en acto*:

[79] Otto Rühle había sido diputado al Reichstag en Alemania y encontró asilo en México como refugiado político tras el ascenso de Hitler al poder en aquel país.

[80] Revueltas, 1975: 164.

> Ningún otro animal hace lo que específicamente hace el animal-hombre: lo específico de su hacer no es otro, entonces, que el hacerlo racionalmente. Los hechos acumulados, memorizados y generalizados como experiencia, constituyen en el acervo (el depósito), de *praxis* (de razón hecha, efectuada) de que el hombre dispone para su práctica cotidiana, como *racionalidad subyacente* (puramente lógica), asumida ya en tanto que *abreviatura fáctica*: en ese sentido el hombre cotidiano ya *no se sirve* sino tal sólo del lado práctico de la *praxis*, ya no toma a esta sino su parte "utilitaria".[81]

De acuerdo a esto, lo que caracteriza entre otras cosas al "marxismo vulgar" es una reducción de la *praxis* en el sentido de la actividad a través de la cual el ser humano se constituye racionalmente a sí mismo, se hace a sí mismo, a una *práctica* puramente utilitaria que se adapta sin más al orden social y se realiza conforme a él. En virtud de esta reducción, la praxis pierde toda su dimensión de crítica frente a lo existente y, dirá Revueltas, es este justamente el núcleo del proyecto ideológico del socialismo visto como "enajenación del individuo colectivo" del individuo social, al partido y al Estado. De esta forma, "... el individuo deviene en una *conformidad* con el Estado y el partido: conformidad mistificada en las *normas*, que aparecen como normas éticas, como estatuto "moral" de la sociedad, con la que *no debe* discreparse...".[82]

Siguiendo ideas desarrolladas por Karel Kosík, Revueltas intenta mostrar entonces cómo, en virtud de esta incomprensión inadecuada del sentido de la praxis en Marx, el marxismo "vulgar" procede a una absolutización del proletariado que termina por convertir a este en un falso absoluto de la sociedad. De este modo, el proletariado se convierte en una suerte de "absoluto social" dentro del Estado que, sin embargo, no es más —o no representa sin más— al propio proletariado sino a un estrato social en torno al poder que ahora aparece depositado en la burocracia. Esta buro-

[81] Revueltas, 1975: 164-165.
[82] *Ibid.*: 165.

cracia, dirá Revueltas desempeña con relación al poder el mismo papel que desempeñan en el capitalismo las clases propietarias con respecto a los medios de producción, a saber: no otra cosa sino la élite que posee en propiedad al propio Estado. De este modo, el Estado proletariado —y en este punto José Revueltas piensa ante todo en la antigua Unión Soviética y en los países del llamado "Socialismo Real"— deja de representar al proletariado para convertirse en algo distinto.

En un giro por demás sugerente en su reflexión, Revueltas enmarca este proceso en una suerte de "dialéctica de la razón" que ha transformado y al mismo tiempo reducido a la razón a una *ratio* proletaria absolutizada que se expresa en un "pienso, luego existo colectivo"; de este modo, la praxis se reduce a mera práctica utilitaria, la razón, a algo que podría ser denominado una razón exclusivamente técnica y la moral, a una técnica del comportamiento.[83] La razón deviene así en una sin razón que lleva en sí misma el germen de su propia irracionalidad. Así, dirá Revueltas, la irracionalidad del proletariado se hace racional en su negación histórica y, al mismo tiempo, la absolutización del proletariado se convierte en irracionalidad como falsa razón suprahistórica. Todo esto conduce a un proceso de mistificación del sujeto investido de una ideología de la racionalidad que ha dado lugar al "marxismo vulgar" como un producto ideológico de una praxis propia tanto al capitalismo como al socialismo, ambos investidos de una realidad autónoma aparente a la manera de estructuras institucionalizadas, fijas, autosuficientes, que se expresan en dos figuras: por un lado el capitalismo monopolista de Estado, y, por el otro, el socialismo nacional, nacionalista, de cuño estalinista.[84]

La crítica al "marxismo vulgar" realizada por Revueltas subraya entonces la imposibilidad de una reflexión crítica dentro de la interpretación oficial del pensamiento de Marx. Así, recurriendo de nuevo a Karel Kosík, Revueltas señala que este "pensamiento acrí-

[83] *Ibid.*: 171-172.
[84] *Ibid.*: 176-177.

ticamente reflexivo" procede a realizar una petrificación de las relaciones sociales para comprenderlas como relaciones causales bajo condiciones fijas procediendo de este modo a una doble mistificación, a saber: la inversión del mundo de la apariencia que tiene sus raíces en una materialidad también invertida, cosificada.[85] El marxismo vulgar queda así prisionero de lo que Kosík —y Revueltas con él— llama "el mundo de la pseudoconcreción", esto es un mundo de relaciones e interconexiones, sólidas, resistentes y firmemente establecidas que se presentan como una exterioridad imposible de ser atravesada por la reflexión o por una transformación a través de la praxis.[86] Ello da lugar a una totalidad que se reagrupa constantemente y se reproduce en forma prácticamente autónoma en su realidad aparente, inmediata y dotada de una facticidad impermeable a la acción. La clave para entender ese proceso le viene dada a Revueltas, como ya se ha dicho, ante todo por la interpretación de Marx ofrecida por Kosík y, en último análisis, por una lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En efecto, en esa obra, Hegel partía de una conciencia que constantemente se esta exteriorizando a sí misma y, de ese modo, se extraña, se enajena, en algo que se le presenta a primera vista como distinto y aun opuesto a ella misma. El análisis hegeliano busca mostrar así el modo en que la conciencia se sabe a sí misma en esa que es su exteriorización, su enajenación, procediendo a negarlas en la figura de la *autoconciencia*. Sin embargo, la manera en que Hegel comprende esto es en un plano abstracto, sin salir del pensamiento, como resultado de una operación del pensamiento puro. El primero en haber planteado esta crítica, recuerda Revueltas, no fue otro sino Marx.[87]

[85] Revueltas, 1975: 63.

[86] *Ibid.*: 74.

[87] *Ibid.*: 91 y 70-71. Revueltas dedica el Cuaderno Tercero titulado "A propósito de '*El capital*'" a un análisis muy cuidadoso de este proceso dirigiendo su mirada a *El capital*, especialmente al apartado "El fetichismo de la mercancía y su secreto", en el volumen I, sección primera (véase Revueltas, 1975: 144 y ss.).

Los esfuerzos teóricos de Revueltas se dirigen así a analizar las condiciones de surgimiento del extrañamiento, de la enajenación en las sociedades modernas —tanto en las capitalistas como en las "socialistas"—, su manifestación en distintos niveles, las posibilidades de escapar al círculo aparentemente cerrado de la enajenación y el modo en que, desde el interior de la enajenación, se puede prefigurar la libertad entendida como una "desenajenación de la praxis que ha devenido en inercia":[88]

> Esta enajenación, que desgarra la cosa del objeto (la vuelve una cosa sin objeto), afecta radicalmente —en su raíz— al sujeto y lo despoja de su esencia. Colocado ante la sustracción de *su* objeto en la cosa, no es que deje de tener objeto (puesto que el objeto estará presente en algún sitio), sino que lo *extravía* y comparece ante aquella cosa despojada (ella sí sin objeto, no objetivada sino *objetuada* —Kosík) en la condición de mera *amnesia*, como conciencia vacía, escindida de su yo genérico, igual que si se dijera de un hombre que ha olvidado donde esta su casa.[89]

Esta enajenación abarca no solamente al mundo, a la realidad, sino también al propio sujeto y a la racionalidad misma. Así, Revueltas señalará que en el mundo de la segunda mitad del siglo XX se ha procedido a una unificación de la realidad mediante el desarrollo de la técnica, la cibernética y las ciencias de la información dando lugar a una forma de mistificación en el interior de la cual actúa un sujeto que esta a su vez él mismo mistificado. Ese sujeto mistificado aparece en la figura del *yo* del conocimiento técnico que procede a asumir el conjunto de la historia como un todo susceptible de ser reproducido ya no mediante una *praxis* transformadora, sino mediante una *práctica* que simplemente reproduce y reitera la totalidad enajenada:

[88] Revueltas, 1975: 34.
[89] *Ibid.*: 40.

> La actividad del *sujeto mistificado* comparece, así, ante la racionalidad-irracionalidad de esta historia, como ante una objetividad *dada* que lo mismo es racional que irracional, y que es así porque *así es* en virtud de las condiciones sociales y económicas que determinan su realidad, con lo que su autoanálisis científico se da entonces por cumplido y satisfecho.[90]

Las distintas formas de enajenación que aparecen en la sociedad moderna se consideran para Revueltas en relación con una negación "alotrópica" unas con otras, a saber: una puede cambiar la forma con relación a la otra pero conserva a la vez su contenido (o, como lo dice Revueltas con una metáfora, algo similar a lo que acontece con el azúcar que, sea en polvo o cristalizada, continúa siendo azúcar).[91] Este proceso de enajenación aparece, además, en distintos planos. Así, Revueltas se refiere, por ejemplo, a la enajenación en el ámbito de los sentidos, que procede escindiendo la totalidad histórica de los sentidos para así reproducirlos como sentidos en forma irreflexiva, sin memoria, y desprovistos de la capacidad de retrocepción. Siguiendo así una distinción planteada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Revueltas apunta que una de las formas que asume la enajenación es la reducción de los *sentidos teorizantes a sentidos ordinarios*. Así, los *sentidos ordinarios, groseros* convierten al oído en sordo para una sinfonía de Bach; al ojo, en ciego para la pintura del Renacimiento; al conocimiento, en incapaz de expresarse en un lenguaje teórico adecuado:

> O sea en la conquista de la *praxis* mediante la acumulación empírica de los actos del conocer, que recorren un camino que va desde los sentidos ordinarios y comunes (groseros) hasta los sentidos *teorizantes* y *teóricos*. Antes de que aparezca en la historia la música sinfónica, el oído común y corriente es sordo para ella. La música sinfónica aparece, luego, como la unidad entre el acto simple,

[90] Revueltas, 1975: 71.
[91] *Ibid.*: 31.

> práctico, de oír, el oído *teorizante* (de quien escucha la música), y el oído *teórico* (de quien compone y organiza los sonidos). Para este *concierto* —esta identidad sujeto-objeto— para esta *concertación* de la unidad, para esta unidad *concertada*, el oído *grosero* no existe sino como negación, es un oído fuera de *concierto*, no es un oído *real sinfónico*, aunque fuera de la sala exista como receptor de los ruidos de la calle. El oído sinfónico, pues, se ha convertido un *oído real* por obra de la historia.[92]

Otra de las dimensiones en las que aparece la enajenación en las sociedades contemporáneas es la que tiene que ver con la enajenación en la dimensión *urbana*. En efecto, inspirado en este punto por Henri Lefebvre.[93] Revueltas se refiere así al modo en que las ciudades de la segunda mitad del siglo XX se han convertido ahora en un simple objeto de destrucción y aniquilamiento. Este proceso, que ha sido precedido de la guerra —y en ese sentido Revueltas recuerda a Hiroshima—;aparece también bajo la forma de la sociedad de consumo del neocapitalismo moderno que gira en torno al *tener*, esto es, al anhelo siempre insatisfecho de la posesión exclusiva e incesante de los objetos, etcétera.

Con Revueltas se delinea así una reflexión y, a la vez, una renovación del marxismo que intenta ir más allá de las interpretaciones oficiales de Marx que, para él, se han convertido en una suerte de aparato legitimador de los Estados pretendidamente "socialistas" en los que la enajenación ha reaparecido, según Revueltas, en otras tantas formas alotrópicas para constituir lo que él denomina en ocasiones el "Estado del trabajo", producto de la utopía manipulada y transformada en una suerte de utopía fáctica, cientifizada por Stalin y Bujarin con la idea del "socialismo en un solo país" en

[92] *Ibid.*: 24.

[93] No hay que olvidar en ese sentido que fue el propio Henri Lefebvre quien escribió el prólogo a la *Dialéctica de la conciencia*, donde llega incluso a comparar la reflexión de Revueltas con la realizada tanto por Jean-Paul Sartre en la *Crítica de razón dialéctica* como con la ofrecida por Theodor W. Adorno en su *Dialéctica negativa* (véase Lefebvre, prólogo a *Dialéctica de la conciencia*, 1975: 14).

el que continúan subsistiendo la mercancía, la plusvalía absoluta, la plusvalía relativa y la propiedad privada estatizada y el Estado como propiedad de una burocracia y como gestor a la vez de la producción de mercancías.[94] A pesar de todo ello, Revueltas continuó pensando la posibilidad de un proyecto crítico en contra de estas diversas figuras de la enajenación y, de este modo, en un mundo más allá de la enajenación que, por otra parte, en algunos pasajes de su reflexión aparece como algo quizá inalcanzable.[95]

José Porfirio Miranda (1924-2001), a su vez, fue conocido sobre todo por su tentativa de ofrecer una interpretación del cristianismo en el marco de un diálogo con la filosofía de Marx. Formado en la Orden Jesuita, Miranda estudió filosofía en la Loyola University, Los Ángeles, y en 1953 comenzó sus estudios de teología en la Universidad Gregoriana en Roma, que prosiguió en la Escuela Superior de Sankt Georgen en Frankfurt.[96] En su obra *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión* (1971) Miranda se propuso ofrecer una reconstrucción histórica de la doctrina católica intentando ver el modo en que esta se ha definido en relación con la propiedad privada de los medios de producción. Al inicio de esta obra, Miranda señala que su investigación es de carácter tanto bíblico como filosófico, tematizando la propiedad privada y la manera en que esta ha sido comprendida en el interior de la doctrina católica a lo largo de la historia. Sin embargo, el camino que se propone seguir Miranda no es tanto el que va en dirección de probar las eventuales coincidencias que habría entre el pensamiento de Karl Marx y el pensamiento profético de Israel y el mesianismo judío o la eventual base que podría encontrarse para ambos en la Biblia. Miranda se propuso más bien entender a la propia Biblia, ofrecer una cuidadosa exégesis de ella para, en un segundo momento, evaluar si en ella se podrían encontrar intersecciones y coincidencias con el legado del pensa-

[94] Revueltas, 1975: 159.

[95] Véase Revueltas, 1975: 178-179.

[96] Sobre la vida y obra de Miranda, véanse Oliveros, 2002 y Rojas, Dussel y Guevara, 2007.

miento de Marx.[97] En el trasfondo de un análisis semejante se encuentra una reflexión en torno a la civilización occidental cristiana, al papel que en ella ha jugado la ciencia moderna y, sobre todo, a la relación que tiene el capitalismo con esta forma de civilización y con la estructura de opresión que la caracteriza.[98] Es así que, anota Miranda, ya la transformación misma del trabajo en una mercancía, su fetichización en objeto, tal y como ello ha sido analizado por Marx, se encuentran en la raíz de la filosofía occidental para reaparecer posteriormente en las diversas formas de comprensión del mundo propias de la ciencia moderna. Así, recurriendo al Levinas de *Totalidad e infinito*, Miranda señala lo siguiente: "Filosofía del poder, la ontología como filosofía primera que no pone en cuestión al yo, es una filosofía de la injusticia".[99] La reflexión de Miranda se dirige entonces a esclarecer el modo en que ha surgido y se ha desplegado la opresión capitalista a lo largo de milenios de injusticia y, en ese sentido, elucidar la posibilidad que hay no sólo de criticarla, sino también de superarla:

> La que esta en juego es, en términos teilhardianos, la mutación cualitativa del género humano; en términos paulinos, "el hombre nuevo" (Ef 4, 24), "la nueva creación" (Gál 6, 15; 2 Cor 5, 17). Marx lo expresa diciendo que termina la prehistoria y empieza la historia del hombre.[100]

Para abordar el tema de la propiedad en la Biblia, Miranda se propone, en primer lugar, esclarecer el sentido que tiene el término "propiedad" en la Biblia y en la tradición cristiana primitiva. Es así que recuerda que, por derecho de propiedad, se entiende en esa tradición algo completamente distinto a lo que hoy en día suele comprenderse bajo ese mismo término. Así, Miranda subraya que las encíclicas, siguiendo en esto a santo Tomás, entienden por derecho

[97] Véase Miranda, 1971: 6.
[98] *Ibid.*: 6-7.
[99] Levinas, *Totalidad e infinito*, citado en: Miranda, 1971: 9.
[100] Miranda, 1971: 10.

de propiedad la "facultad de cuidar y distribuir", tal y como ha sido señalado esto por el dominico Tomás G. Allaz al igual que por el jesuita Pierre Bigo. En efecto, recuerda Miranda, la expresión con la que define santo Tomás de Aquino a la propiedad es la de *procurare et dispensare* cuya traducción correcta es no otra sino la de "cuidar y distribuir", señala Miranda citando aquí a Allaz y enfatizando que este cuidar y distribuir se opone diametralmente al *cumulare* (acumular). Así, la crítica presentada por Miranda al concepto de propiedad no se dirige tanto en contra de la propiedad entendida en el sentido de la doctrina pontificia, sino, más bien, en contra del modo en que ella ha sido comprendida en el mundo moderno y, más específicamente, dentro del sistema capitalista. Del mismo modo, recurriendo al testimonio bíblico y patrístico, Miranda trata de restablecer el vínculo esencial que tiene la Biblia con una propuesta de "hacer justicia". Es en este sentido que él remite a las enseñanzas expresas de Ambrosio y de san Agustín: "Dios quiso que esta tierra fuese común posesión de todos los hombres y a todos les ofreció sus productos, pero la avaricia repartió los derechos de posesión *(avaritia distribuit iura possessionum)*[101] y, más abajo, remitiendo ahora a san Agustín: *"Iustitia est in subveniendo miseris:* socorrer a los necesitados es justicia".[102] Este llamado que hace expresamente la Biblia en favor de la justicia se explica justamente porque, para ella, la propiedad en su sentido moderno no puede ser adquirida sin violencia y despojo.[103]

La comprensión de la tradición bíblica lleva a Miranda a reinterpretar la fe y a vincularla en forma decisiva a la esperanza. Esto aparece ya claro, según él, en el uso del verbo *kataischynein* en la *Epístola a los Romanos*. En efecto, señala Miranda, en san Pablo es claro que la fe esta siempre ligada a una exigencia de justicia y es de esa manera que ella puede ser vinculada a la esperanza, una esperanza que no defrauda porque, recuerda Miranda citando aquí a san Pablo, "el amor de Dios ha sido vertido en nuestros corazones por medio del espíritu santo que se nos dio" (Rom 5, 5). El amor de

[101] Ambrosio, PL, 15, 1303, citado en: Miranda, 1971: 29.
[102] Agustín, *De trinitate*: PL 42, 1046, citado en Miranda, 1971: 29.
[103] Véase Miranda, 1971: 33.

Dios, a su vez, debe ser entendido no tanto como un amor a un ente abstracto, sino más bien como amor al prójimo (véase Gál 5, 22). En efecto, señala Miranda remitiendo aquí al *Evangelio según san Juan* "si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece en nosotros y su amor esta en nosotros a la perfección" (1Jn 4, 12). Así, el fundamento de la esperanza no radica más que en el hecho de que la justicia de Dios ya esta en la tierra y es ella la que podrá transformar al mundo, que el amor de Dios no es sino el amor al prójimo y que este amor al prójimo esta vinculado a la exigencia de justicia:

> La fe paulina y la de todo el Nuevo Testamento consiste en creer que ha llegado el reino definitivo de la justicia y de la vida. Por Rom 6, 4 podemos decir que para Pablo es ya tan éschaton tan *ultimum* la resurrección como la nueva vida de justicia que toda la historia humana ha estado esperando; por eso, al ver resucitar a Jesucristo, ve que ha llegado la gloria, la misma gloria que consiste en "que caminemos en novedad de vida".[104]

El éschaton que aquí se expresa quiere decir que el "ahora de Cristo" es en realidad *nuestro ahora*, y que, de esa manera, ese "ahora de Cristo" nos concierne en nuestro propio presente:

> [...] es verdad que según Pablo la justicia escatológica llega y se realiza en el mundo por medio *(dià)* de la fe y brotando causativamente de *(èk)* la fe. La razón *(gàr)* que Rom 1, 16-17 da de que el Evangelio "es fuerza de Dios para salvación de todo creyente", es que en el Evangelio "se revela la justicia de Dios de fe en fe". Ese "poder" o "fuerza" *(dynamis)* de Dios para salvar al mundo, consiste en la revelación de la justicia de Dios por medio de la palabra proclamante que opera brotando de la fe y causa fe en otros *(ex písteos eis pístin)*. El espíritu de Dios, entendido como caracterización cualitativa y real, como espíritu de justicia, según Gál 5, 5 es causado por la fe.[105]

[104] Miranda, 1971: 279.
[105] Miranda, 1971: 283.

Lo anterior conlleva una interpretación de la figura de Cristo que subraya ante todo el hecho de que Cristo vino a realizar la justicia, una exigencia planteada por toda la humanidad.[106] Ello conduce también a comprender a Dios no tanto bajo la forma de un ente creador del mundo y de todo lo que existe, sino más bien como una exigencia de justicia. Es en ese sentido que Miranda remite al siguiente pasaje de Isaías:

> *Así dice el Dios Yahvé*
> *que crea los cielos y los extiende,*
> *que consolida la tierra y su vegetación,*
> *que da el hálito al pueblo que hay en ella*
> *y el espíritu a los que por ella andan:*
> *Yo, Yahvé, te he llamado por causa de la justicia,*
> *te he asido de la mano, te he formado*
> *y te he puesto como alianza del pueblo*
> *y luz de las naciones,*
> *para abrir los ojos ciegos,*
> *para sacar del calabozo al cautivo,*
> *de la cárcel a los que habitan las tinieblas*[107]

Así, dirá Miranda, la intervención de Dios en la historia humana tiene una sola finalidad expresa, a saber, la planteada por la demanda de justicia. La manera en que se ha interpretado a Dios como un Dios creador le ofrece a este una fuerza aun mayor que no tiene otro propósito sino la de subrayar la exigencia planteada por la justicia:

> Para la Biblia es intervención de Yahvé no cualquier suceso bueno y laudable, sino la realización de la justicia. El Dios de la Biblia tiene un plan, se ha propuesto convertir este nuestro mundo en un mundo de justicia; en la historia, dentro de la historia hay un éschaton, un *ultimum*, hacia el cual van encaminadas todas las

[106] *Ibid.*: 285.
[107] Is, 42, 6-7, citado en: Miranda, 1971: 96.

> realizaciones parciales de la justicia. Aquí no puedo sino señalar que ese *ultimum*, que ese *novum*, caracteriza también a la filosofía de Marx.[108]

Es en este punto donde Miranda encuentra las coincidencias entre Marx y la tradición bíblica, especialmente en la versión que de esta ofrece de san Pablo. En efecto, anota Miranda, Marx coincide con san Pablo en esa suerte de intuición de un mal que atraviesa al mundo entero, a saber:

> [...] que el pecado y la injusticia forman una suerte de estructura orgánica omnicomprensiva y omnipervadente. Pablo llama *kósmos* a esa totalidad. Marx la llama capitalismo. Pero si el marxismo no reconoce que el capitalismo es extremación y ahondamiento de la opresión que ya le era inherente desde tiempos bíblicos a la civilización humana, esta negando la dialéctica y atribuyendo el nacimiento del capitalismo a causas ulteriores, exactamente como lo haría la metafísica o el materialismo mecanicista [...].[109]

Es justamente esto lo que ya había visto Marx, según Miranda, desde el *Manifiesto del partido comunista*. En efecto, una lectura atenta de esta obra muestra —para Miranda— que la historia de la civilización occidental cristiana ha estado atravesada por la opresión, que esta no surgió solamente en el orden medieval ni tampoco, menos aún, con la sociedad capitalista. ¡No! La injusticia y la opresión parecen haber sido más bien el rasgo característico de toda la historia de las sociedades hasta el día de hoy. Es en este punto que Miranda remite a *El capital*:

> En los anales de la historia real han sido la conquista, el esclavizamiento, la rapiña a mano armada, la ley de la fuerza bruta, las que han triunfado siempre. En los manuales beatos de economía polí-

[108] Miranda, 1971: 108-109.
[109] *Ibid.*: 289-290.

> tica, por el contrario, es el idilio el que ha reinado siempre. Al decir de ellos, nunca hubo, exceptuando el año en curso, otro medio de enriquecimiento que el trabajo y el derecho. En realidad los métodos de la acumulación primitiva son todo lo que se quiera menos materia de idilio.[110]

Podrían señalarse así dos coincidencias fundamentales entre Marx y la Biblia. La primera de ellas tiene que ver con que en ambos se encuentra una denuncia, una crítica del carácter que ha adquirido el mal en la civilización moderna al imponer su impronta en todas las figuras de esa civilización; la segunda coincidencia podría localizarse en el hecho de que tanto en el pensamiento de Marx como en el mensaje de la Biblia se encuentran una exigencia de justicia y, a la vez, la posibilidad de una liberación de toda forma de opresión del hombre sobre el hombre:

> La tesis histórica más revolucionaria donde, en contraste con todas las ideologías occidentales, coinciden la Biblia y Marx, es esta: el pecado y el mal, que después se estructuraron en sistema civilizatorio esclavizante, no le son inherentes a la humanidad y a la historia, comenzaron un día por obra humana y son, por tanto, suprimibles. Esta convicción ha sido relegada por occidente entero al archivo de las utopías y en la teología cristiana misma puede uno encontrar apologías de la propiedad privada fundadas, como en dato objetivo, en una tendencia pretendidamente natural y esencial a "tener", como si el afán de lucro y el individualismo fuesen atributos esenciales de la naturaleza humana; tanto monta afirmar que nuestro mundo no tiene remedio; en pocas cosas se ve tan claro como en esta que el pensamiento griego es la aniquilación de la fe y de la esperanza; la "gran noticia" no puede darse para la mente griega que así demuestra ser inextirpablemente la ideología del *statu quo*.[111]

[110] *El capital*, vol. III, citado en Miranda, 1971: 291.
[111] Miranda, 1971: 295-296.

Es así que Miranda expresa su convicción de que la historia va en dirección hacia la justicia, hacia el amor del prójimo, y ello no tanto por una suerte de determinismo mecánico, sino más bien por el desarrollo de la reflexión que de ese modo adquiere conciencia no sólo de la posibilidad, sino de la urgencia de una trasformación de la sociedad que elimine la opresión y haga posible la justicia y es en esa dirección que se debe mover la reflexión y la ciencia modernas; es en esa misma dirección que se debe mover la ética y la política en el mundo contemporáneo.[112]

El origen de la reflexión de Enrique González Rojo (1928) y su original interpretación del marxismo no pueden ser comprendidas sin el pensamiento de Louis Althusser (1918-1990). En efecto, en una obra dedicada a ese filósofo[113] González Rojo relata cómo su interpretación del marxismo se desplazó desde una interpretación tradicional influida por los filósofos de la *praxis* en dirección de una comprensión "no ortodoxa" inspirada por Louis Althusser, filósofo con respecto al cual inicialmente había mantenido una actitud de rechazo. La importancia de Althusser para González Rojo radica en que, según él, el pensador francés supo mantenerse distante de los polos extremos que caracterizaban a la interpretación del marxismo en los años sesenta y setenta, pues, por un lado, supo guardar distancia del revisionismo y, por el otro, escapó al peligro del dogmatismo para así abrir una nueva etapa en la comprensión del marxismo.

González Rojo le asignará un papel especialmente importante a la tesis de la *ruptura epistemológica* que Althusser, siguiendo a Gaston Bachelard, puso en práctica en su interpretación de Marx desde *La revolución teórica de Marx* (1965, en francés). González Rojo recuerda así cómo Althusser buscó eliminar de su interpretación de Marx todos los lastres de corte hegeliano, feuerbachiano, empirista, etc., y se propuso en su obra dedicada al filósofo francés desarrollar la noción de *ruptura epistemológica* en dos niveles, a saber: por un

[112] Véase Miranda, 1971: 319 y ss.
[113] Véase González Rojo, 1974.

lado, en el nivel que concierne a la fundación de la ciencia o bien de la filosofía, esto es, a su *prehistoria* o *arqueología* que permite interpretar el surgimiento de ciencia y filosofía a partir de una cesura clara con respecto a sus antecedentes *ideológicos*; por otro lado, en segundo lugar, González Rojo emplea la tesis de la *ruptura epistemológica* también en el plano genealógico de la ciencia en cuanto tal para tratar de explicar con ayuda de dicho concepto el modo en que funciona la práctica científica transformando su materia prima ideológica no desde la óptica de una *inversión* ni tampoco desde la perspectiva de una *superación*, sino más bien bajo la lógica de una *ruptura*. González Rojo coincide así con Althusser en que los resultados de la *ruptura epistemológica* que Marx practicó con respecto a la filosofía precedente, especialmente con relación a la de Hegel, posibilitaron el surgimiento tanto del materialismo histórico como del materialismo dialéctico.

Fue en este mismo sentido que González Rojo se propuso analizar, siguiendo la perspectiva abierta por Althusser, la forma concreta de funcionamiento de distintas prácticas, a saber: la práctica científica, la ideológica, la filosófica, la artística y la religiosa, para avanzar de este modo en una comprensión de las distintas actividades de los seres humanos en el marco de una *teoría de las diferentes prácticas*.[114] Fueron justamente su lectura de Althusser y la comprensión que desarrolló González Rojo en torno a una *teoría de las diferentes prácticas* las que lo llevaron, tres años más tarde, a una concepción de la sociedad capitalista y del socialismo basada en una singular diferenciación en el interior de la práctica del trabajo entre dos tipos y formas de trabajo, a saber: el trabajo *manual* y el trabajo *intelectual*. En efecto, en *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual* (1977) González Rojo ofreció una singular interpretación del devenir del socialismo que le permitió al mismo tiempo revisar críticamente el legado del marxismo. Así, la reflexión sobre las experiencias de la Revolución rusa de 1917 y de la Revolución cultural de China condujeron a González Rojo a la

[114] Véase González Rojo, 1974: 92 y ss.

convicción de que en ambos modelos había tenido lugar una revolución *económica* que tuvo como eje central la socialización de los medios de producción en la forma en que lo consideraran en su momento Marx, Engels y Lenin, pero que, sin embargo, dejó intocadas otras estructuras y formas de dominación que no se encuentran directamente vinculadas con la estructura económica. Es en este sentido que González Rojo expresó su convicción de que la revolución debe ser considerada más bien como una *revolución articulada* en diversos planos que no podían ser reducidos exclusivamente a una revolución de carácter *económico*. De acuerdo con este planteamiento, la revolución *económica* debía ser *articulada* con otras revoluciones: una revolución *cultural*, una revolución *tecnológica de la fuerza de trabajo*, una revolución *sexual*, una revolución *educativa*, una revolución *antiautoritaria* y, finalmente, una revolución *científica*.[115] Esas revoluciones se orientan no solamente a la mera socialización de los medios de producción, sino también a eliminar la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, la división enajenadora del trabajo, la estructura de la familia tradicional autoritaria, la educación elitista, el autoritarismo burocrático y, finalmente, toda forma de enajenación en el interior del propio marxismo. Estas revoluciones, esto es claro para González Rojo, no pueden dejar de lado la esfera económica y por tanto no pueden ser desplegadas sin realizar una revolución *económica* que vaya en contra de la propiedad privada que se encuentra a la base del sistema capitalista. Sin embargo, aunque ella misma es una condición indispensable de la revolución articulada, la revolución *económica* por sí sola no basta para acabar con todas las formas de opresión y enajenación de unos seres humanos sobre otros. En particular interesa a González Rojo en el marco de la obra a la que ahora me refiero la articulación de la revolución *económica* con la revolución *cultural* entendiendo esta última como una revolución en contra de la dominación basada en la distinción entre el trabajo intelectual y el trabajo manual.

[115] Véase González Rojo, 1977: 11.

Treinta años más tarde, en un libro denominado *En marcha hacia la concreción. En torno a una filosofía del infinito* (2007), González Rojo ofrecerá la que quizá sea su obra filosófica y políticamente más ambiciosa. En esta González Rojo comienza señalando que, tras el proceso de desgarramiento e independización de las ciencias particulares que antes formaran parte de ella, la filosofía se constituyó en torno a un cuerpo estructurador en tres distintas dimensiones, a saber: por un lado la *ontología* (teoría del ser), por el otro la *epistemología* (teoría del conocer) y, finalmente, la *metodología* (esto es, la vía empleada por la ontología y epistemología para conseguir los propósitos que son propios a cada una de ellas).[116] En la primera parte de este libro, inspirado tanto en Hegel como en Marx, González Rojo ofrece un análisis filosófico de lo *concreto* insistiendo en que este no puede ser identificado sin más con lo que existe aquí y ahora. El aquí y ahora son más bien, recuerda él remitiendo a Hegel, el resultado de una abstracción que presenta a la realidad en forma fragmentada y disociada. La segunda parte de esta obra desarrolla un diálogo entre diversos discursos para tratar de delinear una matriz generadora de nuevas síntesis capaces de establecer puentes entre discursos, disciplinas y prácticas que se presentan a primera vista como heterogéneas e irreductibles entre sí. Así, como ya se anunciaba desde su primer libro dedicado a Althusser, esta obra se basa en la "teoría de las diferentes prácticas" anteriormente mencionada, teoría que para González Rojo es la única capaz de proporcionar las herramientas para un análisis práctico, dinámico, esto es, *dialéctico*, de la cultura. Así comprendida, la reflexión que presenta González Rojo en esta obra es, en último análisis, una *reflexión crítica sobre la cultura en su conjunto*. A pesar de su considerable extensión, este libro es considerado por su autor como una obra inacabada, como "una mera introducción al tema complejo o más bien inagotable de las múltiples formas que puede asumir lo universal *concreto*".[117]

[116] Véase González Rojo, 2007: 2.
[117] González Rojo, 2007: 4.

La reflexión que despliega González Rojo en esta obra articula varias propuestas filosóficas y políticas que se despliegan en varios niveles y direcciones. Así, en lo que se refiere a la *economía*, en ella se ofrece una nueva interpretación sobre la teoría del valor y la plusvalía que posee consecuencias teórico-prácticas decisivas; en lo que se refiere al ámbito *socioeconómico*, en ella se expone un sugerente replanteamiento del análisis de las clases sociales y, de nuevo, una original caracterización de la intelectualidad considerada como una clase social; por lo que se refiere a la *psicología*, González Rojo hace una reflexión detallada y novedosa de la teoría de las pulsiones y, finalmente, por lo que respecta al ámbito *teórico-político*, González Rojo busca ofrecer una nueva interpretación de la autogestión y de lo que él denomina el *modo de producción autogestionario*. Me detendré a continuación en cada uno de estos puntos.

En el ámbito de la *economía*, como ya se ha dicho, González Rojo ofrece una nueva interpretación de la ley del valor analizada por Marx. En efecto, el filósofo mexicano expresa su convicción de que en la época en la que Marx escribió *El capital* el sujeto histórico considerado por él era ante todo el proletariado industrial aliado con el campesinado en lucha. Sin embargo, en la actualidad, el sujeto histórico no continúa siendo el mismo y ello se explica por las transformaciones que han tenido los procesos de trabajo en las sociedades capitalistas contemporáneas. Esto lleva a González Rojo a reinterpretar la ley del valor. Así, si bien es cierto que el penetrante análisis de Marx nos ofreció una explicación estructural de la mercancía mostrando el modo en que la propia fuerza de trabajo, fuente de todo producto destinado al cambio y de todo valor, se convierte ella misma en una mercancía en la sociedad capitalista, Marx no alcanzó a ver, según González Rojo, la existencia de otro tipo de mercancías debido a las condiciones históricas en las que le tocó vivir. González Rojo procede así a analizar no solamente la esfera de la *producción*, sino también la de la *circulación* (por ejemplo, la del transporte de las mercancías) para focalizar el modo en que se generan en ese ámbito las que él denomina *mercancías-circulación*. Estas *mercancías-circulación* no se pueden entender sin más como "cosas" ni

son consumidas de la misma forma en que lo son las *mercancías-producto* tradicionales; no obstante, no pueden dejar de ser consideradas como mercancías que se generan en lo que González Rojo denomina el ámbito productivo de la esfera de la circulación, en este caso en el ámbito de los desplazamientos en el espacio de objetos tridimensionales o de personas que no pueden ser considerados en sí mismos como "cosas". No se trata de cosas, sino de la locomoción de las cosas, de su movimiento en el ámbito de la circulación; sin embargo, afirma González Rojo, su traslado en el espacio y el tiempo es tan material como el objeto, la cosa que se desplaza en el espacio-tiempo. González Rojo habla así de la necesidad de superar lo que él denomina "la concepción cosística de la mercancía" ofrecida por Marx. Es así que distinguirá tres formas posibles que asume la mercancía, sea como *mercancía-conservación* (con ello trata de pensar el almacenamiento de las mercancías), como *mercancía-traslado* (y con esto se busca atender al desplazamiento de las mercancías en el espacio) y, finalmente, como *mercancía-exhibición* (esto es, las condiciones de exposición y venta de la mercancía). Así, la conservación, el traslado y la exhibición y venta se consideran como mercancías que no pueden ser comprendidas sin más en la *forma cosística* del producto considerada por Marx. En el ámbito de los *servicios* (y aquí González Rojo se refiere a las actividades que tienen que ver con el nacimiento, el desarrollo, la salud, la reproducción y muerte de los seres humanos, González Rojo hablará de *mercancías-servicio* que se generan en todas las instituciones e infraestructura que tienen que ver con las actividades anteriormente mencionadas.

Las sutiles distinciones en su estructura y funcionamiento permiten hablar entonces de tres formas posibles que puede asumir la mercancía, a saber: *mercancía-producto, mercancía-circulación* y *mercancía-servicio*. Ello lo lleva a reinterpretar la teoría del valor para dar cuenta de la forma que él asume en el mundo contemporáneo y de las distintas articulaciones que puede asumir la forma mercantil al incorporar las dimensiones anteriormente señaladas. Así, no habría tan sólo una plusvalía *industrial* generada en el campo y la ciudad, sino también una plusvalía *comercial* (vinculada a las mer-

cancías-circulación) y una plusvalía de los *servicios* (relacionada con las mercancías-servicio). La suma total de estas tres formas de plusvalía ofrece para González Rojo la *plusvalía social* que él define como el trabajo social no retribuido del trabajador colectivo del que se apropia la burguesía que ahora pasa a ser comprendida como la síntesis de los capitalistas que operan en prácticamente todas las ramas de la economía. Ello conduce a una reinterpretación del *sujeto histórico* que no puede ser más identificado con el proletariado industrial y el campesinado, sino con eso que hoy se denomina en forma un tanto difusa como "sociedad civil". Esta sociedad civil esta formada por el conjunto de los trabajadores en el ámbito de la producción, de la circulación y de los servicios que es explotado por la burguesía en el sentido anteriormente entendido. De acuerdo a esto, afirma González Rojo, el sujeto histórico que ha de luchar en contra del neoliberalismo en particular y del capitalismo en general se comprende ahora de manera ampliada y no localizada única y exclusivamente en el ámbito de la producción.

En lo que concierne al ámbito *socioeconómico*, González Rojo procede a desarrollar la idea de que no hay sólo medios *materiales* de la producción, sino también medios *intelectuales* de producción. Ello le lleva a considerar que existe en las sociedades modernas un sector específico que se ha apropiado de esos medios *intelectuales* de producción generando con ello una nueva forma de opresión. Se trata de la que González Rojo denomina "la clase intelectual". Históricamente esta "clase intelectual" ha utilizado al proletariado *manual* como una suerte de trampolín para proyectarse al poder en la forma en que ocurrió ello en la Revolución de octubre de 1917 y, en general, en prácticamente todas las revoluciones "socialistas". De esta forma, el proyecto comunista debe ahora ser vinculado ya no solamente a la socialización de los medios de producción, sino que debe articular también una socialización de los medios *intelectuales* de producción. De esta manera, la revolución, tal y como ya lo había señalado en su obra anterior dedicada a la distinción entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, debe articular entonces la dimensión económica con la social, la cultural, etcétera.

Por lo que se refiere a la *psicología*, González Rojo desarrolla a una original comprensión de la teoría de las pulsiones y, sobre esa base, una reinterpretación del psicoanálisis que lo lleva a considerar que en la psique de los seres humanos aparecen diversas pulsiones o instintos que actúan con una *impulsividad* determinada. Intentando ir más allá de Freud quien había detectado la existencia de dos pulsiones fundamentales, a saber: la erótica y la destructiva o tanática, González Rojo encuentra una tercera pulsión que aparece con una tendencia irrefrenable en los seres humanos y que él denomina una *pulsión apropiativa* que lleva a los individuos hacia la posesión tanto de cosas como de personas. De este modo, González Rojo asigna al concepto de *posesividad* un papel y una significación similares a las que Freud asignara al principio del placer y que, al igual que este, conlleva una necesidad pulsional que busca suprimirse en la satisfacción. González Rojo hablará así de un *principio apropiativo* que se encuentra asociado a las diversas etapas del erotismo pregenital y al Edipo. Así, este principio apropiativo interviene ya desde las diversas fases del erotismo infantil y hace posible, según González Rojo, reinterpretar incluso el complejo de Edipo y la estructura de la psique en su conjunto. De esta manera, señalará González Rojo, la pulsión apropiativa, de la misma manera en que lo hace la libido, se expresa también corporalmente:

> La impulsividad específica del afán efectivo de posesividad "habla" a través de todo el cuerpo. Así como Freud se refirió y dio nombre a las zonas *erógenas* del cuerpo (boca, esfínteres, órganos genitales, etc.), podemos hablar de zonas *apropiativas* del organismo. El afán de apoderamiento o la conducta de regalo, las dos actitudes típicas de la pulsión apropiativa, se expresan en todo el cuerpo —o en los cuerpos que hacen o deshacen el amor—; pero hay ciertos lugares, regiones o zonas del cuerpo, muy diferentes entre sí, por medio de las cuales actúa el impulso a la posesión. Hago referencia, en efecto, a ciertas zonas *apropiativas* (o "apoderógenas"), a través de las cuales se manifiesta esa tendencia a poseer que caracteriza al *ello*. *El órgano apropiativo por excelencia es la mano.*

> Con ella convertimos lo ajeno o sin propietario en propio, aprendemos lo que necesitamos, protegemos nuestras posesiones mediante actos de defensa o conseguimos lo que deseamos por medio de acciones agresivas, etcétera.[118]

La pulsión apropiativa desempeña entonces un papel central en el modo en que se ha constituido —y habrá de continuarse constituyendo— el ser humano si se piensa tan sólo, por ejemplo, en la función que desempeña la mano en el proceso de trabajo: "La mano, en efecto, no sólo tiene una función prensil-posesiva, sino laboral. La mano es portavoz de un proyecto, su terrenalización, su conversión en realidad".[119] De este modo, la historia de los seres humanos y de las distintas formaciones históricas que se han sucedido a lo largo del tiempo se vinculan no solamente con la historia de los procesos de trabajo, del desarrollo de la técnica y de los medios de producción en la forma en que ya fue analizado por el marxismo, sino que ahora se comprenden también íntimamente vinculadas con la pulsión *apropiativa* y con su órgano de realización que es la mano. Ese círculo apropiativo se despliega a través tanto de intermediarios internos (órganos corporales como la mano en el sentido en que ya se ha dicho) al igual que por medio de intermediarios *externos* (instrumentos). Unos de ellos están incluidos y restringidos por ciertos límites naturales; otros, como lo muestra el desarrollo de la Revolución Industrial, de las revoluciones en el ámbito de la informática y la cibernética, etc., van más allá de estos límites pero no por ello cesan de ser intermediarios.

Finalmente, en lo que se refiere a la dimensión *teórico-política general*, González Rojo propone una comprensión de la política centrada en la *autogestión* comprendida como *autodeterminación*.[120]

En efecto, la autogestión, anota él,

[118] González Rojo, 2007: 293.

[119] *Ibid.*: 294.

[120] Sobre la autogestión, véase lo ya señalado anteriormente en torno a la "autogestión académica" en José Revueltas, y la "autogestión proletaria" en Rousset Banda.

> consiste en autoorganizarse, autogobernarse, auto-vigilarse, autodominar la gestión y propagandizar la idea de la autogestión, la autogestión va de la célula al tejido. La finalidad de este proceso organizativo, con la creación de una red de redes, etc., es gestar lo que propongo llamar *modo de producción autogestionario*. El *contenido* hace referencia a una subversión de la conducta humana y tiene que ver, por consiguiente, con una *revolución espiritual* que, hincando sus raíces en la subjetividad del existente, es el soporte último no sólo de la *revolución antiautoritaria* sino de ese plexo de revoluciones a la que he denominado *revolución articulada*.[121]

La autogestión es, en efecto, la libre asociación de los individuos para llevar a cabo ciertas actividades y realizar ciertos propósitos. El principio autogestionario del autogobierno coloca en el centro la autonomía del colectivo, es decir, afirma González Rojo, la autodeterminación en el hacer y el pensar colectivos. Sin embargo, la autogestión no consiste sólo en la autoorganización para el autogobierno, sino que es también un proceso de autovigilancia. En efecto, este principio autogestionario de la autovigilancia se inscribe en el marco de una lucha continua e incesante y de carácter colectivo en contra de la *heterogestión*, es decir, en contra de las decisiones que se imponen al colectivo desde arriba hacia abajo. Esta *heterogestión*, comprendida como lo opuesto de la autogestión, puede ser de carácter *externo* —cuando el colectivo se subordina a los mandatos, a las líneas de acción de un poder exterior al propio colectivo, por ejemplo, el de un partido político— o bien de carácter *interno* —cuando se genera en el interior del propio colectivo una división entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos—. Para evitar una u otra formas de heterogestión se precisa, según González Rojo, de una *revolución cultural* que combata en forma sistemática y continua las divisiones y oposiciones entre dirigentes y dirigidos y distribuya los medios requeridos para tomar decisiones y deliberar colectivamente en todos los miembros de ese

[121] González Rojo, 2007: 277.

mismo colectivo. Aunque la autogestión se puede desplegar en varios niveles, sea en el económico, en el social, en el político, González Rojo se interesa ante todo en la autogestión *social* de contenido *político*. Ella esta vinculada a redes y estructuración organizativas desde abajo y no a organizaciones externas como los partidos políticos:

> La *autogestión social*, no sólo económica sino política, es la propuesta social, económica y cultural para la emancipación de los trabajadores. Conlleva un modelo que difiere de todas las modalidades de capitalismo (empezando por el neoliberal) y de los obsoletos programas del "socialismo tecnoburocrático". Es la alternativa.[122]

Una autogestión semejante no ha de ser posible, según González Rojo, sin una transformación de la propia psique, sin una destrucción de dos tipos de personalidad, a saber: la autoritaria, por un lado, y la sumisa, por el otro. Se requiere entonces también de una suerte de autogestión individual que combata el impulso apropiativo que caracteriza a la propia psique. Así comprendida, la autogestión se inscribe en el proyecto de esa revolución articulada anteriormente mencionada que comprenda por igual a la revolución *económica*, a la revolución *cultural*, a la revolución *amorosa* y a la revolución *familiar*. A ellas debe añadirse por ello una revolución *antiautoritaria* que combata directamente la base pulsional de los poderes y micropoderes vinculados a la pulsión apropiativa en el sentido anteriormente explicado. Estas revoluciones, según González Rojo, han de aparecer como una suerte de "islotes de autonomía", células sin partido, ámbitos de autogobierno al interior de un cuerpo social "el capitalista caracterizado por el poder del capital y la fuerza del poder"[123] delineando así ya no solamente la posibilidad de un proyecto socialista inmanente, sino también su realización —así sea fragmentaria— en el interior de la propia sociedad capitalista contemporánea.

[122] González Rojo, 2007: 426-427.
[123] González Rojo, 2007: 277.

Bolívar Echeverría (1941-2010) mostró en *El discurso crítico de Marx* (1986) la indisoluble relación entre el discurso de Marx y la crítica subrayando el "teorema crítico central" de *El capital*, a saber: que todos los conflictos de la sociedad se despliegan en torno a la contradicción entre valor y valor de uso. Echeverría dirigió así su atención al análisis del concepto de valor de uso, de la forma natural del proceso social de producción y consumo como núcleo de un proceso de intercambio que es a la vez tanto material como semiótico.[124] Echeverría se enfocó así a estudiar un fenómeno poco analizado por Marx, a saber: el de la forma natural de la reproducción social. Así, de acuerdo a él, si se desea comprender qué entiende Marx por "praxis", se tiene entonces que responder a la pregunta en torno a cuál es la forma natural, la forma práctico-natural del proceso de la reproducción social, del proceso de intercambio entre el hombre y la naturaleza.[125] Esta forma natural esta presente no sólo en la "base natural del plusvalor *(Naturbasis des Mehrwertes)*", en las "condiciones de la naturaleza *(Naturbedingungen)*" a las que se encuentran unidas las fuerzas productivas del trabajo",[126] sino también en la determinación del contenido del valor de uso al igual que en las formaciones mismas de la sociedad que despliegan una dinámica en donde se localiza la *cultura*.[127] Su investigación y profundización del concepto marxista del valor de uso la realizó Bolívar Echeverría en el marco de un análisis que incluye un amplio espectro de los textos de Marx que abarca desde las *Tesis sobre Feuerbach* hasta los *Grundrisse* y *El capital*, apoyándose, además, en elementos provenientes de la lingüística de Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson y Louis Hjelmslev que le permitieron distinguir diversos modos de *producción* y consumo tanto de los distintos *valores de uso* como de las *significaciones*.[128] Las ideas anteriores fueron expresadas por Echeverría por vez primera en 1984 en un texto que

[124] Véase Echeverría, 1998a, 2010: 71-108.
[125] Véase Bolívar Echeverría en la Tercera Entrevista en: Gandler, 1999: 212.
[126] Marx, K. *Das Kapital*, I: 534, 535 y 538.
[127] Véase Echeverría, 1984: 33-46 y 2010: 15-41.
[128] Véase Echeverría, 2010: 71-108.

llevaba por título *"La 'forma natural' de la reproducción social"*. Años más tarde esta idea fue desarrollada, ampliada y presentada nuevamente en el ensayo con el título *"El 'valor de uso': Ontología y semiótica"* que aparece dentro del volumen publicado con el título genérico *Valor de uso y utopía* (1998). En el prólogo a esta obra Echeverría señala que ella responde al desafío planteado por la "crisis de la modernidad" y por una reflexión orientada a esclarecer qué podrían significar hoy en día términos como violencia, revolución, cultura y política. Se trata, dice ahí Echeverría, de desplegar una reflexión que podría caracterizarse al modo de Nietzsche como "extemporánea" remitiendo a planteamientos centrales del discurso crítico elaborado por Marx y animada por la convicción de reelaborarnos radicalmente a la luz de la experiencia del siglo xx. La idea de fondo que subyace al planteamiento de Echeverría es la de que el concepto de "valor de uso" que Marx opone al pensamiento moderno permite cuestionar radicalmente el horizonte de inteligibilidad en el que dicho pensamiento se ha movido. La aportación central de Marx es así, en primer lugar, según Echeverría, la idea de que una de las claves centrales para la compresión de la civilización moderna esta en el descubrimiento, formulación y análisis crítico de los procesos de trabajo, de producción y disfrute que los sujetos que las sociedades humanas desarrollas en su metabolismo con la naturaleza en el plano de una relación contradictoria, a saber: por un lado, como un proceso de producción y consumo de "valores de uso" y, por el otro, como un proceso de "valorización del valor" por el cual se realiza la producción y consumo de dichos valores de uso bajo la lógica regida por la acumulación capitalista.[129] La reflexión de Echeverría se orientará así, en primer lugar, a la reconstrucción de la concepción de la "forma natural" de las cosas como "valores de uso", idea que se encuentra ya en forma implícita en la "Crítica de la economía política" pero sin cuya investigación y esclarecimiento adecuados la propia "Crítica de la economía po-

[129] Véase Echeverría, 1998a: 154.

lítica" habrá de permanecer no solamente incompleta sino además incomprensible.

En efecto, de acuerdo a Bolívar Echeverría las sociedades capitalistas modernas se encuentran determinadas de una manera doble, diferenciada y altamente compleja, que debe ser comprendida como resultado de una relación de tensión y, a la vez, de compromiso entre las dos dimensiones anteriormente señaladas: la primera de ellas remite a la constitución social "natural" y apunta a la comprensión de la sociedad como una totalidad *cualitativa, concreta*; la segunda, por su parte, viene determinada e impuesta por las relaciones de producción y consumo que se realizan bajo el dominio de la dinámica abstracta de un valor que se valoriza a sí mismo y presentan a la sociedad como una totalidad *cuantitativa, abstracta*. Es en este marco que Echeverría procede a realizar una serie de distinciones que le permitirán irse acercando en forma progresiva y cada vez más precisa al problema que le interesa. Así, en un primer momento intentará caracterizar la vida *animal* en el marco de un esclarecimiento de ese comportamiento material que se llama "vida". Se trata aquí, como ya lo habían analizado Hegel y, posteriormente Marx, de la organización autónoma de un conjunto de elementos minerales que se enfrenta al modo de una suerte de totalidad parcial a la totalidad global considerada como "naturaleza" en el marco de un proceso de intercambio "metabólico". De este modo, esa totalidad orgánica que constituye la vida animal se relaciona con una región, con un territorio de la naturaleza, a fin de poder mantener su principio de organización y reproducir de ese modo su vida material.[130] La vida y la reproducción *animales* constituyen el soporte material de lo que interesa específicamente a Echeverría, a saber: la vida y la reproducción *sociales*. No se trata, sin embargo, de establecer una diferencia específica entre la vida *animal* y la *social*, pues el ser humano no es tan sólo un animal que se diferenciaría de los demás por el hecho de estar provisto de la razón, del lenguaje, etc.; se trata más bien de establecer una discontinuidad en la continuidad entre la

[130] *Ibid.*: 161.

reproducción *animal* y la *social* subrayando una dimensión básica que caracteriza a la vida y a la reproducción *sociales*, a saber: el hecho de estar caracterizadas por la *libertad*. Es aquí que Echeverría remitirá tanto a Martin Heidegger en *Von Wesen des Grundes* (1929) como a Jean-Paul Sartre en *L'Etre et le Néant* de 1943 para subrayar que el ser humano tiene que realizarse y alcanzar una identidad en el marco de su relación práctica con el mundo: "Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad esta en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente".[131]

En efecto, la identidad de los sujetos y de las sociedades, las relaciones que los sujetos entablan en el interior de una sociedad, tienen que ser producidas, creadas por los propios sujetos, pues no se encuentran determinadas por la naturaleza en forma instintiva y espontánea. Los sujetos, las sociedades en su conjunto se tienen que instituir y constituir, precisan dotarse a sí mismos de una identidad concreta, darse una figura concreta de socialidad, que puede ser reafirmada, revisada, y transformada. Es aquí donde Echeverría encuentra la dimensión política y comunitaria que caracteriza a la vida social:

> Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar y modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política *(polis)* de la comunidad *(koinonía)*.[132]

De este modo, el proceso de producción y consumo de los objetos es al mismo tiempo un proceso constante de reproducción, de instauración, de ratificación y confirmación, o bien de modificación,

[131] Echeverría, 1998a: 166.

[132] Echeverría, 1998a: 167. En este punto Echeverría remite a Aristóteles, *Política*, 1252a.

de la forma de las relaciones de reproducción y consumo como un proyecto de *libertad*:

> Siempre en proceso de re-sintetizarse —aunque sólo sea para reafirmase en lo que es—, la identidad del sujeto social esta permanentemente en juego lo mismo como identidad global de la comunidad *(Politiké koinonía)* que como identidad diferencial de cada uno de sus individuos sociales. Si el sujeto global tiene que hacerse a sí mismo, en el sentido de que debe darse una identidad "política" que no ha recibido por naturaleza, los individuos sociales que lo componen son también, necesariamente, participes de ese destino. Su ubicación en el sistema de relaciones de convivencia también esta, en esencia, siempre en juego. Todo acto suyo implica una intervención en el proceso que los adscribe en determinadas funciones productivo/consuntivas y que los identifica diferencialmente al relacionarnos unos con otros.[133]

Es en este punto donde se enlaza la comprensión de lo que Bolívar Echeverría llama la "forma natural de la reproducción social" con el establecimiento, mantenimiento, reafirmación, modificación y crítica de la identidad de los sujetos tanto a nivel individual como, sobre todo, en el plano social. Es aquí que se advierte la dimensión de *libertad* y con ella, la dimensión *política* y *cultural* del proceso de reproducción social. Así, en algún pasaje Bolívar Echeverría llega a identificar a este "sujeto social" con la *polis* y a los miembros de este sujeto social, con los ciudadanos *(polites)* en la medida en que la reproducción individual y social se viven y articulan en el marco de un proceso de transformación de las respectivas identidades a nivel tanto individual como social. Un papel central se le asigna en este sentido al proceso de reproducción social como configuración, reconfiguración, redefinición y rearticulación de la identidad que remite en último análisis, como ya se ha dicho, a la experiencia de la *libertad*. Es en este sentido que el propio Echeverría señala al inicio

[133] Echeverría, 1998: 173.

de este texto que todas las ideas que en él se plantean tienen que ser entendidas en último término "... como variaciones sobre un solo tema: la libertad como hecho característico de la vida humana".[134] Como ya se ha dicho anteriormente, para Echeverría todo el proceso de reproducción social es, al mismo tiempo, un proceso de comunicación y, por ello mismo, un proceso de carácter semiótico:

> Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar *(mitteilen)*, proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar *(auslegen)*, validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa.[135]

En efecto, remitiendo en este punto a André Leroi-Gourhan, Echeverría interpreta el proceso de producción y consumo de valores de uso como un proceso que es al mismo tiempo tanto un proceso de *comunicación* (es en este sentido que entiende la producción) como de *interpretación* (y es de esta forma que él comprende el consumo).[136] En este horizonte el proceso de interpretación, esto es el consumo del valor de uso, puede ser descifrado en forma distinta al proceso de comunicación pretendido en el marco del proceso de producción; de este modo, es en el marco de esta historia de la relación entre la producción y el consumo, entre la comunicación y la interpretación, que podría ser comprendida la historia de la relación entre el sujeto y el objeto y, en general, entre el hombre y la naturaleza. Es aquí que se inscribe la "dimensión semiótica de la vida social" que esta anclada en el proceso práctico de la producción y consumo de los objetos. Podrían distinguirse en ese sentido dos niveles de este proceso semiótico, a saber: por un lado, la dimensión *semiótica* fundamental ligada al proceso práctico de producción y consumo de objetos; por otro lado, ese proceso semiótico que se constituye como una suerte de proceso especial, "purificado" del proceso de produc-

[134] Echeverría, 1998a: 160.
[135] *Ibid.*: 181-182.
[136] Véase Leroi-Gourhan, 1964: 163.

ción y consumo de objetos, y que remite al orden de los signos *lingüísticos* en sentido estricto. El ser humano es comprendido así, en tanto que un ser político y libre, como un "animal dotado del lenguaje" *(zoon logon echon)*.[137] La introducción del lenguaje inscribe además a la autoproyección y autorrealización del sujeto social en una nueva dimensión. En efecto, en virtud del lenguaje, anota Echeverría, el sujeto social se "libera de su determinación por el plano fundamental de la producción-consumo de objetos como actividad de apropiación de la naturaleza y se puede dar a la tarea de *imaginar* y, de ese modo, de negar y trascender la forma dada mediante la proyección e imaginación de otras formas posibles.[138]

Como ya se ha dicho anteriormente y como ya el propio Echeverría lo señalaba al inicio de este ensayo, en el trasfondo de este proceso se delinea en forma clara la experiencia de la libertad como el hecho central y característico de la existencia humana. Sin embargo, la libertad no se entiende aquí en forma abstracta, sino de manera *concreta*, ligada al proceso de producción y consumo de objetos y significaciones, a la proyección, reafirmación, modificación y crítica de la forma que el sujeto social se da a sí mismo en el marco de una tensión irresuelta. La "forma social-natural" se constituye, pues, como ya se ha dicho, sobre la base de una elección originaria, "... de una elección de *identidad*, y esta tiene lugar siempre en una situación particular que la vuelve posible, en un marco determinado de condiciones y acontecimientos naturales, tanto étnicos como territoriales", dirá Echeverría remitiendo a Wittfogel.[139] La conclusión a la que llega Echeverría después de su análisis del concepto de "forma natural" no expresa en modo alguno una suerte de referencia romántica a un modo paradisiaco, precapitalista, de existencia del ser humano del que este habría sido expulsado tras una suerte de caída en el pecado original de la sociedad de tipo mercantil y capitalista:

[137] Véase Echeverría, 1998a: 191.

[138] *Ibid.*: 193. En este punto Echeverría remite directamente a *L'imaginarie* de Jean-Paul Sartre (véase Sartre, 1940: 232).

[139] Véase Wittfogel, *Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte*, citado en Echeverría, 1998a: 195.

> La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la "tiranía del capital" es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no es el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él puede intervenir para nada, a la destrucción.[140]

La contradicción básica e irreconciliable que caracteriza al capitalismo es, pues, como ya se ha dicho, la que se establece entre el sentido del proceso concreto de trabajo-disfrute, esto es, el sentido "natural" vinculado a la historia del "metabolismo entre el ser humano y lo otro (la naturaleza)", tal y como este se articule en la producción de valores de uso y, por otro lado, la dinámica del proceso abstracto de valorización-acumulación vinculado a la historia de la enajenación y de explotación de unos seres humanos por otros.[141] Es en este sentido que él procede a analizar las tensiones en el marco de los encuentros y desencuentros del capitalismo con la modernidad, comprendida esta última como una posibilidad histórica de autonomía y emancipación de los seres humanos y el primero, como la mediación real a través de la cual busca realizarse ese proyecto de emancipación. Así, la forma o el modo capitalista de producción, circulación y consumo de la riqueza social ha sido una vía, la que se impuso históricamente, a través de la cual se realiza el proceso de producción y consumo de objetos con valor de uso bajo la lógica de la "valorización del valor". Sin embargo, la propia dinámica del "valor de uso" genera nuevos principios y formas cualitativas de relación entre los seres humanos y la naturaleza que apuntan a reconstruir una dimensión gratuita (lúdica, ceremonial, estética) que subyace a la forma de producción capitalista.[142]

[140] Echeverría, 1998a: 197.
[141] Véase Echeverría, 1998b: 148.
[142] Véase Echeverría, 1998b: 149.

Las formas que imprimen estas relaciones de encuentros y desencuentros entre la modernidad y el capitalismo a las sociedades modernas son, para Echeverría, al igual que para muchos otros autores que se han ocupado de este problema, las siguientes: el racionalismo, el progresismo, el individualismo, el urbanicismo, el economicismo, el nacionalismo, etc. Echeverría remite en este punto al modo en que Martin Heidegger fue capaz de relacionar y establecer un nexo entre todas estas determinaciones y formas vinculándolas a un principio central que el autor de *Ser y tiempo* agrupó bajo el término genérico "humanismo".[143] El "humanismo" se entiende aquí, sin embargo, no solamente bajo la forma de un antropocentrismo extremo enlazado con la tendencia a que los seres humanos produzcan desde sí y para sí un mundo autónomo, regulado *(cosmos)* y dotado de una autosuficiencia relativa con respecto a lo otro que aparece más bien como el caos, sino también, aún más, animado por la pretensión por supeditar la realidad misma, la naturaleza, lo Otro (esto es, todo lo extrahumano, infrahumano o sobrehumano) a los proyectos planteados por los seres humanos.[144] Entendido en este sentido, el "humanismo moderno" se encuentra a la base de otras determinaciones reconocidas como características de la modernidad a un grado tal, señalará Echeverría, que estas últimas podrían ser analizadas no como otra cosa sino como variaciones del humanismo en diferentes zonas, regiones y momentos de la vida social.[145] Entre estas otras determinaciones Echeverría se detiene especialmente en cuatro, a saber: el progresismo, el urbanicismo, el individualismo y finalmente, el nacionalismo. Por lo que se refiere al *progresismo*, Echeverría subraya el modo en que la perspectiva temporal inaugurada por la modernidad lejos de estar centrada en el presente, comprende a este más bien en calidad de una dimensión temporal que se encuentra siempre ya rebasada, vaciada de contenido, inscrita en un fluir temporal continuo e irreversi-

[143] Echeverría remite en este punto directamente a *Die Zeit des Weltbildes [La época de la imagen del mundo]* (véase Heidegger, 1938: 69).

[144] Véase Echeverría, 1998b: 150.

[145] *Ibid.*: 152.

ble que convierte al presente en una realidad de carácter virtual y en último término inasible. Es en este sentido que Echeverría remite a los análisis ofrecidos por Walter Benjamin sobre el París del siglo XIX en los que, por ejemplo, el "consumismo" se considera como una tentativa desesperada por parte de los seres humanos por atrapar, así sea fugitivamente, un presente que ya amenaza con fluir irreversiblemente sin ni siquiera haber llegado aún y por compensar permanentemente con una aceleración obsesiva del consumo de más y más valores de uso algo que es en sí una imposibilidad de disfrute de un solo valor de uso. Es en este sentido que Echeverría entiende el *progresismo*. Sin embargo, la constitución del mundo de la vida en las sociedades capitalistas modernas se expresa también en una cierta forma de construcción del *espacio* social. Es aquí que Echeverría localiza lo que él llama *urbanicismo* que no es, dirá él, sino el progresismo aunque ahora transpuesto a la dimensión *espacial*; se trata aquí de esa tendencia a construir y reconstruir el espacio como un lugar que es una materialización incesante del tiempo del progreso arriba señalado; se trata de una configuración del espacio separado de la periferia natural por límites siempre inestables, de un espacio —justamente el espacio urbano—, separado por una frontera inestable del espacio rural y delimitado en torno a un centro que aparece como el lugar de la actividad incansable y del permanente movimiento. Correlativo a estas formas de articulación del tiempo y del espacio en las sociedades capitalistas modernas, Echeverría agrega otra determinación, a saber: la del *individualismo moderno*, como un trazo característico de ese ser humano —hombre o mujer— que se hace a sí mismo, que es capaz de desdoblarse y ponerse frente a sí mismo como si fuera él mismo un objeto de su propiedad, considerando a su cuerpo como un objeto entre otros del que se es propietario y sobre el que puede construir una personalidad planeada racionalmente para ser expuesta en el mercado. Finalmente, ese tiempo y espacio modernos, ese individualismo moderno tienen una contrapartida que los complementa: la ofrecida por el *nacionalismo moderno* que surge de esa necesidad propia a las sociedades capitalistas modernas de llenar la ausencia

divina, de colocar algo en el lugar vacante tras la muerte de Dios, de ofrecer una suerte de sustituto a la comunidad destruida, a la *ecclesia* perdida, ofreciendo en su lugar una nueva síntesis de carácter funcional capaz de brindar, justamente bajo la forma del Estado-nación moderno, un sustituto de la identidad comunitaria y de la singularidad cualitativa del mundo de la vida. Esta figura política del Estado-nación moderno ofrece así una forma en la cual se pueda constituir una forma de identidad nacional que busca sustituir a la necesidad social de afirmarse y reconocerse en una figura real y concreta de identidad.[146] Sin embargo, lo que más le interesaría posteriormente a Echeverría fueron, por un lado, analizar las diversas formas que asume la vida cotidiana, las representaciones que en ella se encuentran y la producción de valores de uso en el interior de las relaciones de producción capitalistas y, por el otro, mostrar que dichas formas no podían ser concebidas como distintos niveles de un proceso histórico que se desenvuelve forma lineal sino más bien —y esto es especialmente importante— que existen simultáneamente bajo la forma de diversas modernidades.

Bolívar Echeverría desarrolla así una reflexión sobre la función que corresponde a lo que él llama el *ethos* histórico de la modernidad. En efecto, en virtud de este *ethos* histórico se busca hacer frente a la tensión irresoluble que caracteriza a la vida en las sociedades modernas, a saber: la tensión existente entre el proceso de producción y disfrute desde la perspectiva del *valor de uso*, por un lado y, la de la reproducción de la riqueza en tanto que proceso de *"valorización del valor"* o acumulación del capital, por el otro. La forma en que se puede articular esta tensión y hacerla vivible, anota Echeverría no tiene lugar sin embargo por una única vía, método o estrategia, sino que es posible a través de diversas alternativas y caminos dando lugar así "... a una multiplicidad de versiones del *ethos* moderno, que se enfrentan entre sí y compiten unas con otras en el escenario histórico de la modernidad".[147]

[146] Véase Echeverría, 1998b: 152-155.
[147] *Ibid.*: 168.

De este modo Echeverría distinguirá cuatro distintos *ethe* de la modernidad capitalista comprendidos no tanto en el sentido de actitudes o visiones morales, sino más bien como distintas formas de la producción y consumo de los valores de uso y de las significaciones.[148]

Sin embargo, lo que más le interesaría posteriormente a Bolívar Echeverría fueron, por un lado, analizar las diversas formas que asume la vida cotidiana, las representaciones que en ella se encuentran y la producción de valores de uso en el interior de las relaciones de producción capitalistas y, por el otro, mostrar que dichas formas no podían ser concebidas como distintos niveles de un proceso histórico que se desenvuelve forma lineal sino más bien —y esto es especialmente importante— que existen simultáneamente bajo la forma de diversas modernidades. Es aquí donde se inscribe su análisis de los cuatro distintos *ethe* de la modernidad capitalista comprendidos no tanto en el sentido de actitudes o visiones morales, sino más bien como distintas formas de la producción y consumo de los valores de uso y de las significaciones.[149] El concepto de *ethos* abarca así no solamente las formas ideológicas en sentido en que ya Marx las formulara en el Prólogo de 1859 a la *Crítica de la economía política* en donde se incluyeran las formas "jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas", sino que comprende también las formas que Marx consideraba como pertenecientes a la estructura económica de la sociedad, específicamente las distintas maneras de producir y de consumir valores de uso y significaciones. Echeverría comprende así al *ethos* como la totalidad de esas formas cotidianas, espacial y temporalmente dispersas con las que se soportan las relaciones sociales dominantes que destruyen tendencialmente al valor de uso. El *ethos* puede ser considerado de este modo como el principio de construcción del mundo de la vida con el que se busca hacer vivible lo que es invivible.[150] En él se encuentran entonces las costumbres, las instituciones sociales, las formas

[148] Véase Echeverría, 2010, Lecciones III, V y VII.

[149] *Idem.*

[150] Véase Echeverría, 1994: 18.

de pensamiento y acción, las herramientas e instrumentos, las formas de producción y de consumo de valores de uso que posibilitan a los hombres vivir en las relaciones de producción capitalistas. Es en este punto en donde se localiza la interpretación que Echeverría hace de la modernidad capitalista a partir de la distinción de cuatro distintos *ethe* modernos, a saber: el "realista", el "romántico", el "clásico" y, finalmente, el "barroco".

Se trata de cuatro configuraciones que puede asumir el *ethos* histórico moderno que deben ser comprendidas como otras tantas estrategias para hacer frente a la contradicción arriba señalada entre la lógica ligada al valor de uso y aquella otra vinculada al valor. La primera de ellas implica asumir e identificarse de modo prácticamente total con las pretensiones básicas de la vida económica sometida a las leyes de la acumulación del capital. Se trata en este caso de un *ethos* que intenta hacer frente a la contradicción ya señalada decantándose en favor de uno de los términos de ella, a saber: el de la valorización del valor. Es así que Echeverría hablará de un *ethos "realista"*. La segunda forma de hacer frente a la tensión anteriormente expresada sigue una vía opuesta a la anterior. En efecto, en este segundo caso se trata de subsumir la lógica del valor bajo la dinámica y el movimiento del valor de uso. Se trata aquí de una estrategia opuesta a la "realista" que busca hacer vivible y, en último análisis, aceptable al capitalismo interpretándolo desde la perspectiva del valor de uso. Echeverría denomina a este *ethos* un *ethos "romántico"* cuyo paradigma esta dado por la experiencia estética que se orienta a destacar y afirmar una y otra vez la lógica cualitativa que subyace a la producción y consumo de los valores de uso. La tercera de las estrategias para hacer frente a la contradicción ya mencionada esta vinculada a un *ethos* apunta hacia una afirmación del orden capitalista percibiendo a la vez el sacrificio que le caracteriza. Se trata aquí de un *ethos* al que Echeverría llama *"clásico"* que se mueve constantemente entre la realidad percibida y la imaginada, en el proceso inmanente e incesante de comparación de la realidad con su propio ideal. Finalmente, la cuarta y última forma de hacer frente a la contradicción mencionada y, de esa ma-

nera, de interiorizar al capitalismo en el interior del mundo de la vida de las sociedades modernas es la del *ethos* que Echeverría denomina *"barroco"*. En este no se trata de diluir la contradicción propia del mundo de vida de la producción capitalista como se hace en el *ethos* "realista"; tampoco se trata de negar la dinámica propia de la valorización como busca hacerlo la estrategia "romántica" ni se busca reconocerla y justificarla al tornarla en inevitable a la forma en que procede la estrategia "clásica". En este caso se trata más bien de asumir la contradicción y, en esta asunción, trascenderla, desrealizarla y transfigurarla en un segundo plano, de carácter imaginario, en el que esa contradicción parece perder su sentido y diluirse al mismo tiempo en que el valor de uso afirma su vigencia a pesar de haberla perdido ya:[151]

> El calificativo "barroco" puede justificarse en razón de la semejanza que hay entre su modo de tratar la naturalidad capitalista del mundo y la manera en que la estética barroca descubre el objeto artístico que puede haber en la cosa representada: la de una puesta en escena.[152]

Echeverría insiste en que estos cuatro *ethe* que configuran, como él mismo lo señala:

> el sistema puro de "usos y costumbre" o el "refugio y abrigo" civilizatorio elemental de la modernidad capitalista se da nunca de manera exclusiva; cada uno aparece siempre combinado con los otros, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas construcciones modernas del mundo.[153]

[151] Echeverría remite en este punto a los análisis de Friedell presentados en *Kulturgeschichte der Neuzeit (I-III)*, (1927-1931).

[152] Echeverría, 1998b: 171. En este punto Echeverría remite al *Ursprung des deutschen Trauerpiels [Origen del drama barroco alemán]* (1928) de Walter Benjamin (Benjamin, 1928: 32-33).

[153] Echeverría, 1998b: 172.

Es posible, no obstante, que uno de estos *ethe* desempeñe un papel dominante en la forma de hacer frente a la contradicción entre el valor de uso y el valor y, de ese modo, en la configuración básica de la sociedad reorganizando y refuncionalizando a los otros *ethe* en torno a él. Es en ese sentido, acaso impreciso, que podría hablarse entonces, por ejemplo, de una "modernidad realista" frente a otra "modernidad romántica" o de una "modernidad clásica" frente a una "modernidad barroca".[154] Con ayuda de esta distinción Echeverría se enlaza, por un lado, con la dialéctica de Hegel en su propósito de realizar una negación determinada del universalismo abstracto y en dirección de un universalismo concreto para responder así al problema de la mediación entre lo universal, lo particular y lo singular en una forma que escape a la negación posmoderna —en último análisis ingenua— de toda forma de universalismo; esta distinción le permite además, por otro lado, realizar una crítica al universalismo y al progresismo propios del pensamiento eurocéntrico al mostrar que el modo capitalista de producción desarrollado en Europa central y en Europa del norte influido por el protestantismo es solamente una forma particular de la modernidad y no constituye en modo alguno un punto al que se debería llegar como meta histórica en los países de la periferia. Con ello se trata, en último análisis, de mostrar cómo se encuentran ya dispuestas en el horizonte y, al mismo tiempo, en el subsuelo del proyecto establecido de la modernidad las posibilidades ocultas para un proyecto alternativo, para una modernidad no-capitalista.[155] Finalmente, en el interior de la recepción y desarrollo del pensamiento de Marx en México deben ser mencionados también Jaime Labastida, quien en *Producción, ciencia y sociedad. De Descartes a Marx* (1969) analizó a la filosofía cartesiana como expresión de la forma en que la sociedad se apropia del mundo, discutiendo con interpretaciones como la de H. Großmann y la de F. Borkenau.[156] Se trata así, en última instancia, de un análisis de la relación entre la sociedad y la

[154] Véase Echeverría, 1998b: 172.

[155] Echeverría, 1989: 143.

[156] Posteriormente Labastida volverá sobre Marx en *Marx hoy* (1982).

filosofía o, dicho en forma aún más general, entre la sociedad y el conocimiento. Labastida se había formado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM bajo el magisterio de profesores como los ya mencionados Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vázquez y Eli de Gortari y fue muy próximo a José Revueltas y Enrique González Rojo durante el proceso de formación de la Liga Leninista Espartaco. *Producción, ciencia y sociedad. De Descartes a Marx* (1969) toma como punto de partida un curso que el propio Labastida había impartido en 1966 en la Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo en el momento en que Eli de Gortari fungía como rector de esa institución. En él busca ofrecer, como ya se ha dicho, la íntima vinculación de la filosofía de Descartes con el modo de producción capitalista, analizando las condiciones materiales que permitieron el surgimiento de una filosofía como la cartesiana. Así, Labastida se dirigió a las condiciones materiales de la producción que imperaban en la época de Descartes y al modo en que estas incidieron en los principios, conceptos y formas de argumentación con ayuda de los cuales el pensador francés desarrolló su propia filosofía, estableciendo con ello las correspondencias entre la "estructura" y la "superestructura" (en este caso la "superestructura" cultural o, más específicamente, filosófica). Sin embargo, alejado de toda suerte de dogmatismo, Labastida señala que esa correspondencia no podía ser concebida en forma meramente mecánica ya que "las ideologías que se levantan sobre la superestructura tienen capacidad de reaccionar frente a ella".[157] Es en ese sentido que procede a realizar una diferencia entre las "ideologías" por un lado y, la ciencia y el arte, por el otro; de este modo, mientras que las primeras expresan intereses de clase y representan una "imagen invertida de la realidad" por lo que tienden a desaparecer en la medida en que desaparecen las clases y los intereses que a ellas le son propios, la ciencia y el arte son, por su parte, indiferentes a las clases y por ello capaces de persistir y adaptarse a nuevas formas de producción y a nuevos contextos históricos. Así, Labastida esta-

[157] Labastida, 1969: 42.

blece una relación entre el mecanicismo cartesiano que se empeñaba precisamente en reducir a los seres vivos a meros mecanismos con el periodo manufacturero del modo de producción capitalista propio de una época en la que el trabajo manual se realizaba en cooperación, sin el recurso a las máquinas, basado en las destrezas artesanales, etc. No obstante, en la medida en que el interior de la filosofía cartesiana y, en general, de la filosofía moderna, el sujeto pasa de ser comprendido como un agente activo capaz de actuar sobre la naturaleza y la sociedad, el *cogito* cartesiano se empieza a formular de una manera tal que escape a las determinaciones impuestas por el mecanicismo que era, como se ha dicho, la expresión ideológica del periodo manufacturero de producción. Descartes aparece así analizado en el horizonte de una tensión constitutiva entre una modernidad que irrumpe con fuerza y el mundo medieval que, a pesar de todo, se resiste a su desaparición. Cinco años más tarde Juan Garzón publicó *Marx. Ontología y revolución* (1974) donde, con recursos conceptuales provenientes del Martin Heidegger de *Ser y tiempo*, se propuso mostrar que lo propio de la concepción de Marx radica en el descubrimiento de estructuras de ser del hombre como el único ente realmente histórico que suministra los elementos para el desarrollo de una ontología —no desarrollada en forma expresa y articulada— de un nuevo campo del conocimiento que permita el desarrollo de las ciencias humanas. No debe dejar de señalarse tampoco a Gabriel Vargas Lozano, quien no solamente en forma personal, sino también a través de la revista *Dialéctica*, fundada en Puebla en 1975, se ha preocupado en *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx* (1980) así como en *Marx y su crítica de la Filosofía* (1984), por estudiar el modo en que Marx representa una revolución en la filosofía que desarrolla una nueva concepción de la racionalidad que mantiene, a su vez, un vínculo indisoluble con la praxis. En una línea similar se desarrollan las reflexiones de Juan Mora Rubio en torno al pensamiento de Marx, a su renovación y vigencia (*cf.*, Mora Rubio, 1988 y 2000). Debe mencionarse también el voluminoso y detallado estudio de Jorge Juanes, *Marx o la crítica de la economía política como fundamento* (1982), en el que el autor se

propone reconstruir el camino seguido por Marx en la elaboración de la crítica de la economía política. En este mismo sentido deben ser citadas también la cuidadosa y muy sugerente lectura de *El capital* presentada por Jorge Veraza (*cf.* Veraza, 2007) lo mismo que la propuesta elaborada por Enrique de la Garza para incorporar productivamente a Marx en la metodología de las ciencias sociales y, particularmente, en el análisis tanto de las formas tradicionales como de las "no-clásicas" del trabajo (*cf.* De la Garza, 2918). Finalmente, otra vertiente en la reactualización de Marx es la que ha sido recorrida en la línea que va de Lukács a la Escuela de Budapest, específicamente a Agnes Heller, operando así un desplazamiento desde la búsqueda de una pretendida esencia humana hacia el reconocimiento de la contingencia que caracteriza a la condición humana. Esta a su vez aparece comprendida en el marco de una tensión entre el *a priori* genético y el *a priori* social que atraviesa a la formación del Yo para abrir de ese modo un margen de indeterminación y de contingencia en donde el individuo moderno puede desplegar su libertad en el marco de un orden normativo compartido en común (*cf.*, Mendívil 2004 y 2009).

Tanto desde la perspectiva abierta por Heidegger como desde la vertiente desarrollada por la llamada "Escuela de Frankfurt" se hizo un cuestionamiento en torno al concepto de praxis en Marx que condujo a filósofos como Habermas a la necesidad de una reinterpretación y ampliación de ese concepto a través de la introducción del lenguaje y la interacción mediada simbólicamente orientada por normas válidas en forma obligatoria que definen expectativas de comportamiento recíprocas, que tienen que ser comprendidas y reconocidas y sancionadas intersubjetivamente.[158] Fue así que Habermas se propuso enlazar esta modelo dual de trabajo e interacción con sistemas sociales para incorporar una dimensión central de la acción, a saber: su anclaje en prácticas, sistemas e instituciones so-

[158] En este punto la reflexión de Habermas es profundamente deudora de la desarrollada por Hannah Arendt en *The Human Condition* (Chicago, 1958). Curiosamente esta obra de Arendt fue concebida originalmente en el marco de una aguda polémica en contra de Marx.

ciales y la posibilidad de su reconstrucción con la ayuda de las ciencias sociales. Con ello buscó escapar a una relación mecánica, digamos jerárquica y "vertical", entre base (trabajo) y superestructura (interacción) para ofrecer más bien una comprensión por así decirlo "horizontal" en virtud de la cual los procesos de producción y reproducción material (trabajo) pasan a ser comprendidos como estructurados desde y por el ámbito de los procesos de interacción lingüística en el horizonte de un entramado normativo y cultural específico. Con ello, sin embargo, se corría a la vez el riesgo de ofrecer una comprensión en último análisis dualista entre un ámbito —el del trabajo— estructurado a partir de relaciones de dominación y poder —ante todo de carácter técnico—, por un lado, y otro —el de la interacción— articulado al margen de dichas relaciones, cuando quizá de lo que se trate sea más bien de localizar y analizar relaciones de poder y dominación —no sólo de carácter técnico sino ante todo social y político— en uno y otro ámbitos. En este punto cabría pensar en el modo en que, desde la tradición marxista, podría delinearse ya una teorización que apunta en esta dirección en la obra de teóricos como Antonio Gramsci con su noción de hegemonía[159] o en la apuesta del "materialismo cultural" (Raymond Williams y E. P. Thompson) en Inglaterra para comprender la constitución de los actores sociales —en este caso, de las clases sociales— no a partir del efecto de estructuras económicas de carácter anónimo sino, más bien, desde el horizonte de la formación de una experiencia común que se condensa en tradiciones, en sistemas de valor, en ideas y en formas culturales e institucionales en el interior de las cuales se puede constituir una identidad compartida que puede ser eventualmente fracturada y nuevamente reconstruida en el horizonte de luchas y conflictos con otros actores.[160] Esfuerzos análogos pueden ser encontrados, en fin, en Louis Althusser y su análisis de los aparatos ideológicos de Estado[161] o, quizá en forma aun más clara, en

[159] Véase Gramsci, 1929-1935.

[160] Me refiero aquí especialmente al monumental trabajo del historiador británico E. P. Thompson (véase Thompson, 1963).

[161] Pienso aquí en ciertos pasajes de "Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)" (1970), en Louis Althusser, 1970.

ciertos momentos de la genealogía desarrollada por Michel Foucault al igual que en sus análisis sobre la gubernamentalidad.[162]

Quizá lo anterior tenga que ver muy probablemente también con la marcada parquedad que se advierte en el propio marxismo en torno al parámetro normativo que anima a su crítica a la sociedad capitalista. Vale recordar a este respecto que hacia el inicio de los años ochenta y seguramente bajo el enorme influjo de la discusión en torno a la obra de John Rawls, se desarrolló en Norteamérica una recepción y estudio de la obra de Marx orientado a esclarecer las premisas normativas de su reflexión.[163] Es así que encontramos ensayos y obras que se proponen, por ejemplo, analizar y esclarecer en el ámbito de las discusiones en torno a la ética conceptos como el de "explotación", "libertad" o trabajo".[164] Es en un sentido análogo que, ya en los años noventa, se advierte, de nuevo en el ámbito anglosajón, una nueva oleada de recepción de la obra de Marx en el marco de los debates en torno al liberalismo y al comunitarismo, en particular en relación con la pregunta sobre cómo se podría continuar la crítica al liberalismo con otros recursos conceptuales: así por ejemplo se plantean los problemas relacionados en torno a una ética de la vida buena no tanto en el marco de las condiciones económicas de la autonomía personal, sino más bien en el horizonte de una interrogación sobre las presuposiciones sociales requeridas para la autorrealización individual. Esto ha producido estudios detallados orientados a mostrar, por ejemplo, cómo las raíces de la crítica de Marx al capitalismo se delinean ya en el momento en que, acercándose a Feuerbach y a los "jóvenes hegelianos", intenta deshacerse de los presupuestos individualistas de los pensadores políticos de su tiempo.[165] En forma análoga, Alasdayr

[162] Véase Foucault, 1978.

[163] Vuelvo más adelante a Rawls y a los problemas que a continuación se mencionan, en el Excurso "La irrupción de la filosofía política", p. 768 de este libro.

[164] Véase Kai Nielsen y Steven Pattern, 1981; Wood, 1981 y Buchanan, 1982. Algo análogo se podría encontrar en Angehrn y Lohmann, 1986 y en Wildt, 2002.

[165] Véase Breckman, 1999. Llama la atención a este respecto el modo en que debe ser leída la crítica de Marx al Liberalismo. No se trata de que él haya rechazado sin más la libertad individual —optando más bien por una suerte de

MacIntyre, por ejemplo, se ha preocupado por mostrar en las Tesis sobre Feuerbach los contornos de un modelo de libertad comunitaria mostrando como el concepto de *"gegenständliche Tätigkeit"* se orienta a bosquejar una forma de praxis colectiva cuyo fin es común a todos los que en ella participan, libertad que los sujetos no tendrían por sí mismos y en forma independiente de los demás.[166] Así, en MacIntyre encontramos tentativas por mostrar cómo la crítica de Marx al capitalismo y los conceptos que en ella se desarrollan responden a la convicción de que la sociedad capitalista impide una forma determinada de autorrealización individual o colectiva lo que lleva al mismo MacIntyre a introducir en el concepto de praxis determinadas representaciones comunitarias que le habían interesado ya a este autor desde *After Virtue*. La noción de praxis debe enlazarse por ello en forma más clara con un concepto de crítica que busque determinar y dar cuenta del horizonte normativo en el que ella se encuentra localizada. Para esto ella debe integrar no sólo un momento "genealógico" que se interrogue por la emergencia de determinadas configuraciones y estados sociales en la historia, sino también un momento normativo que busque descifrar en las configuraciones y luchas del propio presente el horizonte normativo desde el que se realiza la crítica a ese presente, vinculando dicha crítica en forma clara a ciertas ideas de justicia y solidaridad social, por un lado, y de despliegue de una vida lograda en sociedad, por el otro, en el marco de una forma de vida que no lesione la base natural que ofrece a la propia sociedad su condición misma de posibilidad de continuar existiendo en el mundo —y en este punto es importante repensar con Marx, por ejemplo, el problema de la ecología.[167]

colectivismo de contornos difusos. La propuesta marxista puede ser comprendida más bien como una tentativa por pensar la libertad localizándola en el interior del entramado social y de las tensiones y luchas que caracterizan a este, mostrando el modo en que ella sólo puede ser realizada —y, a la vez, denegada— como libertad situada dentro de contextos, procesos y relaciones sociales. Ver a este respecto, por ejemplo: *Pies und Leschke*, 2005.

[166] Véase MacIntyre, 1996.

[167] Vuelvo nuevamente a la recepción de la filosofía de Marx en México, ahora en la época actual, más adelante: véase capítulo x, p. 714 de este libro.

VIII
La influencia anglosajona: la filosofía analítica en México

Bajo el término genérico *filosofía analítica* se entiende un conjunto de propuestas, métodos y formas de practicar la filosofía desarrolladas en el siglo xx y vinculadas sobre todo al ámbito de la lengua inglesa. A pesar de las diferencias existentes entre todas las vertientes que se subsumen bajo el término genérico de *filosofía analítica*, podrían quizá señalarse como rasgos comunes a ellas los cuatro siguientes, a saber: *1)* Una actitud profundamente escéptica frente a todas las construcciones de carácter metafísico que caracterizan tanto a la filosofía clásica como a la filosofía continental europea; *2)* una concepción según la cual los problemas filosóficos tradicionales pueden ser resueltos —o, mejor aún, disueltos— mediante una clarificación de las expresiones usadas en la formulación de esos problemas y de los conceptos que en ellas se emplean; *3)* la convicción de que una clarificación semejante puede tener lugar mediante un análisis lingüístico desarrollado con recursos ofrecidos por la lógica moderna, y finalmente, *4)* una asunción y compromiso con elementos provenientes de la tradición empirista anglosajona desarrollada especialmente en la línea de John Locke y David Hume y proseguida en el marco de las preocupaciones y propuestas desarrolladas por el Círculo de Viena a principios del siglo xx.[1]

[1] Véanse a este respecto (mencionados en orden cronológico de aparición): Stegmüller, 1987-1989; Burge, 1992; Savugny y Newen, 1996; Reck, 2002; Dummet, 1993; Coffa, 1993; Biletzky, 1998; Soames, 2003; Prechtl, 2004; Glock, 2008; Beaney, 2013

En el interior de las vertientes designadas genéricamente bajo el rubro de *filosofía analítica* existen, sin embargo, diferencias importantes respecto al método a usar en el análisis filosófico. Una primera vertiente en el interior de la filosofía analítica se remonta a los trabajos de Gottlob Frege (1848-1925), Bertrand Russell (1872-1970) y Ludwig Wittgenstein (1889-1951), al *Wiener Kreis* [Círculo de Viena] (1924-1936) en Austria.[2] Me dedicaré a continuación brevemente a cada uno de ellos.

Gottlob Frege (1848 -1925) estudió matemáticas, física, química y filosofía desde 1869 hasta 1871 en Jena, posteriormente en Göttingen, universidad en la que hizo su doctorado con un trabajo dedicado a las matemáticas. Un año más tarde, en 1874, Frege recibió su habilitación como profesor en el campo de las matemáticas, convirtiéndose en 1879 en profesor titular y, posteriormente, en 1896, profesor honorario. Infelizmente, en el curso de su vida, Frege no alcanzó el reconocimiento que merecía. Sólo póstumamente comenzó su descubrimiento y colocación como una de las grandes figuras de la filosofía del siglo xx.[3] La primera publicación filosóficamente relevante de Frege apareció en 1879 con el título *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens (Conceptografía. Un lenguaje formal del pensamiento puro siguiendo el modelo de la aritmética)*. En esta obra Frege ofrece una comprensión de la filosofía que marcará el rumbo de buena parte de la filosofía en el siglo xx, especialmente en el ámbito anglosajón. En efecto, en ella Frege propone desplazar el centro del interés filosófico desde los estados y representaciones mentales hacia la *proposición*. A Frege no le interesa por ello investigar el origen psicológico o social de la proposición; no le interesa, pues, interrogarse por su *origen empírico*. Frege dirige su atención más bien a la *fundamentación* de la proposición. En particular, Frege se encontraba preocupado por fun-

[2] Véanse en relación con el Círculo de Viena: Haller, 1993; Haller y Stadler, 1993 y Stadler, 1997.

[3] Véanse respecto a Frege: Dummet, 1973, 1981 y 1991; Sluga, 1980; Kutscheram 1989; Kenny, 1995; Mayer, 1996; Kreiser, 2001; Mendelsohn, 2005 y Künne, 2010.

damentar las proposiciones de la aritmética y, más específicamente, por investigar la posibilidad de fundamentar las proposiciones de la aritmética a partir solamente de la lógica. Fue en el curso de sus investigaciones que Frege, como él mismo lo señala, encontró un obstáculo insuperable en la "inadecuación del lenguaje". En efecto, lo que Frege llama en la *Conceptografía* el "lenguaje de la vida *(Sprache des Lebens)*" le parecía insuficiente para una fundamentación rigurosa de la aritmética porque carecía de la exactitud requerida. Es así que Frege planteó su propuesta de desarrollar "un lenguaje de fórmulas del pensamiento puro *(Formelsprache des reinen Denkens)*", justamente una *Conceptografía (Begriffsschrift)*. El propósito de este "lenguaje de fórmulas del pensamiento puro" o *conceptografía* era el de eliminar las imprecisiones en las cadenas de inferencias en una fundamentación, de servir de herramienta auxiliar para los propósitos científicos al ofrecer la exactitud y precisión requeridas y llenar las lagunas de los lenguajes naturales existentes. Es aquí que Frege ofrece una analogía para comprender la relación que mantiene el lenguaje común, esto es, aquel que él denomina el "lenguaje de la vida *(Sprache des Lebens)*" con respecto al "lenguaje de fórmulas del pensamiento puro" o *Conceptografía*. Esta analogía es entre el ojo y el microscopio. En efecto el ojo, un símil del "lenguaje de la vida", es un instrumento más adecuado para diversas situaciones en las que no se requiere de una exactitud o precisión como las que se necesitan en otros ámbitos. Por el contrario, el microscopio —esto es, la propia *Conceptografía*— ofrece una mirada más precisa cuando se requieren distinciones conceptuales más exactas. El propio Frege cita como precursores en el desarrollo de este "lenguaje de fórmulas del pensamiento puro" a Leibniz y su idea por desarrollar una *characteristica universalis*, un *calculus philosophicus* o *ratiocinator* que, según Frege, infelizmente no alcanzó a desarrollar completamente. Una de las tesis centrales que Frege ofrece al final del prólogo a su *Conceptografía* tiene que ver con los posibles campos de aplicación de ese "lenguaje de fórmulas del pensamiento puro" a otros ámbitos. El primero de ellos es para el del cálculo integral y diferencial; el segundo está constituido por

el ámbito ya no de la aritmética, sino de la geometría; el tercero estaría dado por la aplicación de ese lenguaje a la teoría del movimiento y, en general, a la mecánica y a la física para tratar de demostrar la relación que existe entre la necesidad en el orden del pensamiento, por un lado, y la necesidad en el orden de la naturaleza, por el otro. Finalmente, y esto marcará profundamente a la filosofía posterior, el cuarto y último ámbito en el que, según Frege, la propuesta de un "lenguaje de fórmulas del pensamiento puro" podría alcanzar una exitosa aplicación no es otro sino el de la *filosofía*:

> Si una tarea de la filosofía es la de romper el dominio de la palabra sobre el espíritu humano poniendo al descubierto las ilusiones que surgen casi inevitablemente mediante el uso del lenguaje sobre las relaciones de los conceptos, liberando a los pensamientos de aquello con lo que les recarga la cualidad del medio lingüístico de expresión, entonces mi conceptografía podrá convertirse en una herramienta utilizable para los filósofos si continúa desarrollándose para esos fines.[4]

Introduciendo un nuevo simbolismo Frege ofreció en este libro un sistema axiomático completo de la lógica de conectores y, al mismo tiempo, una parte esencial de la lógica de cuantificadores que en ese momento no tenía precedente alguno en la historia de la filosofía. Esta contribución escrita en el año de 1879 colocó así los cimientos para el desarrollo de lo que posteriormente se conocería como el programa *logicista* y fue desarrollada por Frege en un libro aparecido cinco años después con el título *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* (*Los fundamentos de la aritmética. Una investigación lógico-matemática sobre el concepto del número*) (1884). Siguiendo los desarrollos planteados en la *Conceptografía*, lo que Frege quiere en él es mostrar y definir de modo *puramente lógico* los números fundamentales

[4] Frege, 1879: XII-XIII.

mismos. La idea, pues, es probar que los números no se pueden definir en un ámbito exclusivamente aritmético y al margen de la lógica sino que tienen que ser considerados como entidades puramente lógicas. Años más tarde, en 1893, se publicó el primer volumen de una obra central de Frege: *Grundgesetze der Arithmetik begriffsschriftlich abgeleitet* (*Leyes fundamentales de la aritmética deducidas conforme a la Conceptografía*) (I, 1893). En este libro se busca desarrollar un proyecto de lo que Frege considera el ideal "euclidiano", esto es, ofrecer un método de la matemática estrictamente científico y fundamentado de manera más rigurosa que la ofrecida por Euclides. A estos escritos centrales orientados a esclarecer problemas fundamentales tanto de la filosofía de la aritmética cuanto de la filosofía de la lógica, deben agregarse, además, al menos dos ensayos más fundamentales para la comprensión de la filosofía de Frege y también de gran relevancia para la filosofía posterior. El primero de ellos apareció en 1891 con el título *Function und Begriff* (*Función y concepto*) (1891). En este ensayo Frege ofrece una nueva compresión de los conceptos que él propone entender en lo sucesivo como *funciones*. De acuerdo a esto, las proposiciones, los juicios, no pueden ser entendidos más bajo la forma o estructura de sujeto-predicado, sino más bien bajo la forma de una relación entre un argumento y una función. Las expresiones de conceptos se comprenden ahora como expresiones de funciones que tienen un lugar vacío cuya sustitución en cada caso mediante una expresión de un argumento admisible transforma a la expresión de la función en una proposición o bien verdadera, o bien falsa. El siguiente ensayo lleva por título *Über Sinn und Bedeutung* (*Sobre sentido y significado*) (1892) en el que Frege, partiendo de una distinción entre el *sentido* (*Sinn*) y *significado* (*Bedeutung*) de un signo procede a distinguir entre sentido y significado de determinadas clases de expresiones lingüísticas para, en un segundo momento, establecer esta distinción en proposiciones enteras. Este texto en particular ha sido considerado otro más de los textos pioneros escritos por Frege y considerado como texto fundador de la semántica moderna.

Bertrand Russell (1872-1990) por su parte asignó un lugar central a la lógica formal moderna como herramienta más importante en el análisis filosófico. La idea es que los problemas y confusiones filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) mostrando que la forma lógica de las proposiciones en las que ellos se expresan ocultan y contradicen su forma lógica. Puede decirse que esta idea de Russell se encuentra a la base de distintas corrientes filosóficas en el interior de la propia filosofía analítica, especialmente en las que caracterizan al primer Wittgenstein, al positivismo lógico del Círculo de Viena, lo mismo que a la semántica formal.

Bertrand Russell nació en 1872 y, tras la temprana muerte de sus padres, él y su hermano crecieron y fueron educados por sus abuelos. Con dieciocho años Russell comenzó con el estudio de las matemáticas y la filosofía en el Trinity College en Cambridge. Como él mismo lo señala, fue en esta época que se inauguró para él un nuevo mundo de amistades infinitas entre las que se destacaban Alfred N. Whitehead, George Edward Moore, John Maynard Keynes y John McTaggart.[5] Russell se había formado filosóficamente con un kantiano llamado James Ward al igual que con los hegelianos G. F. Stout y John McTaggart. En el momento en que Russell realiza sus estudios de filosofía la figura dominante en Inglaterra era la del hegeliano Francis Herbert Bradley y esta influencia del hegelianismo británico se advierte en los trabajos de Russell publicados antes de 1900. El proyecto que animaba en aquel entonces a Russell parecía ser el de una dialéctica de las ciencias que debía colocar en relación los conceptos fundamentales de la matemática, la geometría y de la física.[6]

En 1894 Bertrand Russell abandonó Cambridge para desarrollar una actividad diplomática muy breve en la embajada en París y, posteriormente, realizó una estancia en Berlín. En el periodo que va de 1895 a 1901 Russell se desempeñó como *fellow* de Trinity College. En 1900 participó en el Congreso Internacional de Filosofía

[5] Sobre Russell pueden consultarse Ayer, 1972 y Monk, 1997 y 2001.
[6] Véase Russell, 1959.

en París en el que conoció a Peano familiarizándose con su concepción de las matemáticas. Es así que en los años posteriores se dedicó en forma intensiva al estudio de la matemática, estudio que culminó con la publicación de su obra monumental *Principia Mathematica* (1910-1913), publicada en coautoría con Alfred N. Whitehead. En ella sus autores se propusieron probar que todas las verdades matemáticas pueden ser derivadas a partir de un conjunto de axiomas y reglas de inferencia de la lógica simbólica. Se trataba entonces de ofrecer una prueba de la deducción de la matemática a partir de la lógica mostrando con ello que la matemática en última estancia podía ser fundamentada sólo a partir de la lógica por lo que, de esa manera, sus proposiciones podían ser consideradas sus proposiciones como analíticas. En este punto Russell y Whitehead parecían seguir la línea de comprensión de la aritmética que había sido propuesta inicialmente por Gottlob Frege en 1893 al igual que por Giuseppe Peano en 1897-1898. De 1910 a 1916 Russell se desempeñó como profesor de lógica y matemáticas en Trinity College, periodo en el cual Wittgenstein llegó a Cambridge procedente desde Manchester para estudiar los fundamentos de las matemáticas precisamente con Russell.

Los trabajos filosóficamente relevantes de Bertrand Russell se desarrollaron después de su ruptura con el hegelianismo imperante en Inglaterra. Estos trabajos fueron concebidos y publicados en el periodo de tiempo que va de 1905 hasta 1909, esto es, en un periodo que comienza con la publicación del ensayo *On denoting* y termina con las lecciones dedicadas a *The Philosophy of Logical Atomism*. Este periodo es considerado como el periodo filosóficamente más relevante en todo el pensamiento de Russell. Fue justamente en el ensayo *On denoting* (*Sobre la Denotación*) de 1905 donde Russell ofreció su famosa *teoría de las descripciones* que ha sido considerada una de sus contribuciones centrales a la filosofía del siglo xx, especialmente a la filosofía analítica anglosajona. Podría decirse que esta teoría de las descripciones definidas surge en el marco de una tentativa de respuesta a la pregunta en torno a qué es lo que quiere decir que cada palabra que aparece en una proposición con sentido

tenga un significado. Una primera respuesta a esta pregunta es la de que el significado de una palabra es un objeto y que decir que una palabra significa algo no es otra cosa más que el que esa palabra se refiere a un objeto. Sin embargo, esta primera respuesta conduce a una serie de problemas que no aclaran en modo alguno la relación que tiene el lenguaje con el mundo, pues en ella parece estar presupuesta una teoría del significado según la cual todas las palabras deben ser comprendidas como nombres y estos tener como significado un objeto determinado al cual designan. De este modo, en cualquier proposición de una estructura simple del tipo "Juan ama a María" se estaría expresando un estado de cosas que consistiría en un enlace específico entre tres objetos distintos, a saber: "Juan", "María" y, finalmente, un objeto más expresado por la palabra "ama". Así, en una proposición tan simple como esta tendríamos tres objetos, incluyendo al propio predicado "amar" que expresaría también un objeto específico. Los predicados expresarían así "objetos universales" dando lugar con ello a una propuesta que se puede encuadrar en la tradición del platonismo o de una cierta forma de realismo. Para Russell, sin embargo, esta manera de entender la teoría del significado conduce a problemas de difícil resolución. Ello nos conduciría, de acuerdo a Russell, a una posición análoga a lo del filósofo austriaco Meinong quien desarrolló una teoría de los objetos según la cual, al lado del modo de la existencia, se tendrían que asumir también otros modos de ser de los objetos. Puede decirse que fue justamente la comprensión de la suposición de semejantes entidades como las postuladas por Meinong que remiten a objetos que no existen la que constituyó el punto de partida para la elaboración de la teoría de las descripciones de Bertrand Russell. Así, rechazando la suposición de cosas que tendrían un modo de ser en el ámbito de lo posible o de lo pensable, Russell llega a una idea que sería central no sólo para su filosofía sino para la filosofía analítica en general. Según esto, si queremos nosotros analizar el mundo tenemos que esclarecer qué tanto hay en nuestro modo de expresión que reviste el carácter de símbolos incompletos. Estos símbolos incompletos son las expresiones de nuestro lengua-

je que requieren de un análisis porque, de otro modo, llevan a una imagen incorrecta de lo que existe en el mundo. Sólo de este modo será posible impedir establecer conclusiones desde la naturaleza del lenguaje en dirección de la naturaleza del mundo que nos llevan a confusiones porque ellas resultan de fallas lógicas del lenguaje. Entre estos símbolos incompletos Russell distingue las descripciones que él mismo procede a dividir en dos grandes clases, a saber: por un lado, las descripciones indefinidas *(ambiguous)* y, por otro lado, las descripciones definidas *(definite)*. De este modo, para Russell, los nombres son expresiones que no pueden ser descompuestas o analizadas ulteriormente. Así, por ejemplo, el nombre "Juan", puede en efecto ser descompuesto en sus partes constitutivas solamente que estas son letras y no son expresiones. Por el contrario, la expresión "el autor de *Pedro Páramo*" puede ser descompuesta y susceptible de ser analizada de forma tal que obtendremos a partir de ella distintas expresiones. Esto supone una distinción sintáctica entre expresiones simples, por un lado, y expresiones complejas, por el otro. Una expresión simple designa entonces un objeto determinado; así, si se sabe a qué objeto se aplica específicamente un nombre, se ha comprendido entonces como se utiliza esta expresión con sentido. Y, si se considera que este objeto es el significado de este nombre, entonces se conoce el significado de este nombre cuando se sabe a qué objeto se aplica este nombre. A diferencia de ello, una expresión del tipo "el autor de *Pedro Páramo*" está formada por diversas partes que son también expresiones por lo que el significado de una descripción semejante se determinará entonces a través del significado de aquellas partes de la expresión significativas que la componen. El significado de estas expresiones entonces no está referido inmediatamente al mundo, a un objeto específico en particular, sino que está vinculado al lenguaje.

El "atomismo lógico" fue otra de las grandes contribuciones de Russell a la filosofía del siglo XX. Esta concepción fue planteada por él por vez primera en un ensayo de 1911 y desarrollada en forma un poco más sistemática en una serie de conferencias impartidas en 1918 y que publicó posteriormente con el título *The*

Philosophy of Logical Atomism (La filosofía del atomismo lógico) (1918-1919). El atomismo lógico fue concebido por Russell en oposición a la lógica que él denomina "monista" propuesta por Hegel y por los hegelianos. La inspiración de Russell en el desarrollo de esta teoría le provino ante todo de Ludwig Wittgenstein a quien él se refiere expresamente en estas conferencias. Una de las tesis centrales de este Atomismo Lógico es el hecho de que el mundo se compone de hechos y que estos, a su vez, deben ser entendidos como estructuras complejas que consisten de objetos particulares *(particulars)*. De acuerdo a esto, un hecho consiste o bien de un objeto con una propiedad simple o bien de objetos distintos que se encuentran o que mantienen una relación simple entre sí. Además de los hechos y de los objetos existen juicios o proposiciones que mantienen una relación con respecto a los hechos y a los objetos y que, en virtud de esa relación, pueden ser considerados verdaderos o falsos. Para el Atomismo Lógico de Russell todas las proposiciones con sentido deben ser comprendidas como funciones de verdad de proposiciones elementales excluyendo de ello a las tautologías y contradicciones porque, en el caso de estas, su contenido de verdad está dado *a priori*.[7]

Ludwig Wittgenstein (1889-1951), finalmente, daría un gran impulso a la concepción y desarrollo de la filosofía en el siglo xx, especialmente en el ámbito anglosajón. En su primera gran obra importante, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, escrita en el año de 1918 y publicada en 1921 en los *Annalen der Naturphilosophie*, siguiendo una vertiente de pensamiento iniciada por Gottlob Frege al igual que por Bertrand Russell y Alfred North Whitehead en *Principia Mathematica*, Wittgenstein ofrece una influyente comprensión tanto de la lógica como de las matemáticas y de la propia filosofía en el marco de una filosofía del lenguaje y una ontología muy peculiares. En efecto, ya el propio Wittgenstein señala en el "Prólogo" a esta obra que el sentido entero de ella puede ser resumido en las siguien-

[7] En torno al atomismo lógico de Russell han escrito en México Alejandro Tomassini y Guillermo Hurtado (véase Tomassini, 1986 y Hurtado, 1998).

tes palabras: "Lo que se puede decir en general, se puede decir claramente; y de lo que no se puede hablar *(reden)*, sobre eso se tiene que guardar silencio *(schweigen)*".[8]

Para Wittgenstein se trata en este libro de trazar un límite no tanto al pensar sino, más bien, a la expresión de los pensamientos; un límite que, agrega Wittgenstein, sólo puede ser trazado en el interior del propio lenguaje. Ya en el prólogo a esta obra Wittgenstein señala que los problemas filosóficos se basan en último análisis en una comprensión incorrecta de la lógica de nuestro lenguaje por lo que uno de los propósitos del libro es justamente el de aclarar dicha lógica. El libro se compone de siete tesis, cada una desarrollada ulteriormente en subtesis numeradas en forma consecutiva. Así, podría decirse que en las tesis 1 y 2 Wittgenstein ofrece los elementos para una *ontología* que se propone elucidar qué es el mundo y de qué elementos está compuesto. Es ahí que él define qué son los estados de cosas (*Sachverhalte*), los hechos (*Tatsachen*) y los objetos (*Gegenstände*). Wittgenstein señala así que el mundo es todo lo que es el caso (tesis 1) y lo que es el caso, el hecho (*die Tatsache*), es la existencia de estados de cosas (*Sachverhalte*) (tesis 2). La tesis 3 ofrece los elementos de una teoría del conocimiento en la que se busca esclarecer la relación que mantiene el mundo con los pensamientos sobre ese mundo. Así, Wittgenstein señala que la imagen lógica de los hechos es el *pensamiento* (*der Gedanke*). La tesis 4 a su vez establece una relación entre la ontología desarrollada en las tesis 1 y 2, la teoría del conocimiento ofrecida en la tesis 3 y una filosofía del lenguaje en cuyo centro se encuentra la idea de que el pensamiento es la proposición con sentido y que, por ello, la proposición con sentido es el medio por antonomasia para la formulación de los pensamientos. Esta filosofía del lenguaje continúa desarrollándose en las tesis 5 y 6 en donde Wittgenstein señala que la proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales (*Elementärsätze*) (tesis 5), suministrando, al mismo tiempo, una forma general de la función de verdad (tesis 6). El libro concluye con algo

[8] Wittgenstein, 1921: "Prólogo".

que podría ser denominado una filosofía trascendental aunque no en un sentido kantiano, sino en una vertiente influida más bien tanto por Schopenhauer y Kierkegaard como por Tolstói. En efecto es ahí donde se establecen las relaciones existentes entre la metafísica, la mística y los límites del lenguaje al igual que entre el lenguaje y el silencio que llevan a Wittgenstein a señalar que sobre aquello de lo que no se puede hablar se tiene que guardar silencio (tesis 7).

Como ya lo señalaba en el "Prólogo" a su *Tractatus*, Wittgenstein creía haber resuelto con él todos los problemas filosóficos y, al mismo tiempo, pensaba haber mostrado qué tan poco se había avanzado una vez que esos problemas filosóficos hubieran sido resueltos. Acaso haya sido ello lo que lo llevó a retraerse por algunos años de la filosofía a pesar de que su obra comenzó a encontrar un creciente interés en el interior del Círculo de Viena, especialmente en Rudolf Carnap y Moritz Schlick. En efecto, es sabido que los miembros del Círculo de Viena dedicaron varias sesiones al estudio del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Así, Schlick convenció a Wittgenstein de discutir su obra en el interior del Círculo en el que la opinión de Carnap fue determinante: en efecto, el *Tractatus Logico-Philosophicus* ofrecía sin duda tesis relevantes para el desarrollo de una filosofía científica aunque, al mismo tiempo, sus últimas tesis contenían una serie de alusiones a la mística y al silencio que no podían ser seguidas sin más.[9] Es de este modo que los trabajos de Wittgenstein ofrecieron una base para la concepción filosófica del *positivismo lógico* desarrollada por el Círculo de Viena.

El Círculo de Viena apareció por vez primera con este nombre en el verano de 1929 en el entorno del Congreso de Física que tuvo lugar ese año en Praga. Sin embargo, sus orígenes bien podrían ser remontados a cinco años antes, a 1924, con el establecimiento del Círculo de Reuniones Semanales los días jueves organizado en torno a la figura de Moritz Schlick quien en 1922 había llegado a Viena y quien, habiendo estudiando previamente Física, asumía el cargo de

[9] Véanse a este respecto: Waismann, 1967 y Stadler, 1997.

profesor de filosofía de las ciencias inductivas. En aquel momento se desarrollaban discusiones entre los matemáticos Hans Hahn y el físico Philipp Frank al igual que con el economista Otto Neurath en torno al problema de los fundamentos de la matemática y las ciencias naturales modernas. Al lado de sus carreras científicas, estos investigadores habían mostrado un marcado interés en la filosofía defendiendo un punto de vista decididamente empirista e incorporando algunas ideas provenientes del convencionalismo francés. Una de las tareas que se habían planteado era la de proceder a una reformulación de la herencia del empirismo de Ernst Mach de una forma tal que pudiera ser compatible con los desarrollos de la lógica moderna. Ello suponía, sin embargo, una transformación de la filosofía empirista de Mach y un distanciamiento del viejo positivismo de proveniencia comteana que se vinculó, además, con una transformación en la concepción de las teorías científicas y una filosofía renovada de las matemáticas. Estos eran justamente los temas que comenzaron a discutirse en torno al círculo alrededor de Moritz Schlick (véase Stadler, 1997). En los protocolos de estas reuniones se advierte el modo en que los trabajos y discusiones de este círculo se fortalecieron a través de la integración de un discípulo de Gottlob Frege, Rudolf Carnap, en 1926.[10]

Como actividad paralela al Congreso de Física de 1929 arriba mencionado, el Círculo de Viena organizó, junto con la Sociedad Berlinesa de Filosofía Empírica formada alrededor de Hans Reichenbach, una "Conferencia de Teoría del Conocimiento de las Ciencias Exactas". Los temas principales eran "Probabilidad y causalidad" y "Cuestiones fundamentales de la matemática y la lógica". Fue justamente en este contexto que apareció un breve ensayo redactado por Hahn, Neurath y Carnap en nombre del Club Ernst Mach con el título *Concepción científica del mundo. El Círculo de Viena (Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis)* en el que se presentaba un manifiesto que contenía las tesis filosóficas centrales en torno a las que se aglutinaba la labor del Círculo de Viena así como las

[10] Sobre Carnap, véanse Mormann, 2000 y Peláez, 2008.

tareas programáticas que de ellas se desprendían. En este manifiesto sus autores exhortaban a superar la filosofía tradicional y a sustituirla por una "concepción científica del mundo". Es así que se señalaba que, en una época en la que "crecen nuevamente el pensamiento metafísico y teologizante no solamente en el ámbito de la vida sino también en el de la ciencia... [El Círculo de Viena se propone]... eliminar los rescoldos metafísicos y teológicos de los siglos precedentes".[11] Así, mientras que Russell y los filósofos ingleses habían desarrollado su filosofía en el marco de una reacción en contra de los excesos de la filosofía posthegeliana, los miembros del Wiener Kreis lo harían en contra de la metafísica, en su opinión insostenible, de filósofos alemanes como Martin Heidegger.[12]

Considerado históricamente, el Círculo de Viena se colocaba en forma expresa en el interior de la tradición del Empirismo británico al igual que de la Ilustración francesa y, al mismo tiempo, en la vertiente filosófica y científica inaugurada por Ernst Mach y Boltzmann, especialmente en su empeño por liberar a la ciencia de toda suerte de rescoldo proveniente de la metafísica. A ello se añadían líneas más específicas que remitían a los problemas epistemológicos y metodológicos de la Física, especialmente en la línea del convencionalismo de Henri Poincaré, de la concepción de Pierre Duhem en torno al objetivo y estructura de las teorías físicas al igual que de las preguntas en torno a los fundamentos de la matemática, a los problemas de la axiomática y de la lógica, etc. El manifiesto anteriormente citado comprendía a la concepción científica del mundo especialmente a través del enlace estrecho entre el Empirismo, por un lado, y el análisis lógico, por el otro. Justamente a través del análisis lógico es que el empirismo defendido por el Círculo de Viena se distinguía tanto del empirismo que había sido desarrollado por Mach como del positivismo de Comte. Este análisis lógico se proponía reconducir los enunciados científicos a enunciados empíri-

[11] Stöltzner y Uebel, 2006: XVI.

[12] Véase el ejemplo clásico de Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache [Superación de la Metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje]* (publicado originalmente en *Erkenntnis* 2, 1932: 219-241).

cos que pudieran a su vez ser remitidos a datos ofrecidos directamente por los sentidos. De este modo, toda proposición o concepción metafísicos se rechazaban en forma enfática para admitir solamente proposiciones que fueran o bien proposiciones empíricas o bien proposiciones analíticas como las de la lógica y las matemáticas. Entre una y otra clase de proposiciones no se admitía la existencia de conocimientos o proposiciones que pudieran vincular unas a otras; el enlace entre ambas se basaba entonces más bien en convenciones y se justificaba en última instancia a través de sus rendimientos prácticos. Justamente en razón de la separación enfática entre el conocimiento empírico, por un lado, y las proposiciones de la matemática que se consideraban como tautologías, por otro lado, separación que constituía uno de los pilares fundamentales del Círculo de Viena, fue que el problema relacionado con una alternativa a las paradojas dentro de la doctrina de los conjuntos y a la forma en que esta había incidido en el debate en torno a los fundamentos de la lógica y de la aritmética asumía un significado fundamental, pues debía esclarecerse en qué sentido una ciencia como la matemática considerada como tautológica podía ser formulada de manera consistente.

Al lado de los debates en torno a las ciencias naturales modernas —particularmente la física, las matemáticas y la lógica— la biología, la psicología y las ciencias sociales eran también, para los miembros del *Círculo de Viena*, un campo de aplicación de la concepción científica del mundo propuesta. Fue en ese sentido, el Círculo de Viena se manifestaba en una oposición enfática a toda clase de vitalismo y a toda suerte de dispositivos conceptuales y categoriales en el ámbito de la psicología que presupusieran un concepto como el de "alma". Fue en ese sentido que el Círculo de Viena se aproximó al conductismo y a una concepción de las ciencias sociales de corte objetivista para la que los únicos objetos posibles eran los seres humanos, las cosas y su ordenación en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, los miembros del Círculo de Viena percibieron que los desarrollos en el ámbito de las ciencias sociales eran todavía escasos y las tareas en este campo, por ello mismo, inmensas. No

por ello, sin embargo, desaparecieron de la agenda del Círculo de Viena los problemas planteados por esta clase de ciencias; así, en el manifiesto anteriormente señalado, se llamaba expresamente a realizar una reconfiguración racional del orden social y económico, subrayando además la cercanía del Círculo de Viena con otros esfuerzos similares que se desarrollaban en otras partes del mundo. Un propósito adicional del análisis lógico era, en fin, el de analizar la estructura del conocimiento científico, detectar restos de ideas y representaciones metafísicas que en lo sucesivo pasarían a ser consideradas como expresión enfática de un sentimiento de la vida para el que más bien la poesía o la música representarían medios más adecuados de expresión.[13]

Entre los miembros del *Círculo de Viena* se encontraban (los cito por orden alfabético), los siguientes: Gustav Bergmann, Rudolf Carnap, Herbet Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Viktor Kraft, Karl Menger, Marcel Natkin, Otto Neurath, Olga Hahn-Neurath, Theodor Radakovic, Moritz Schlick, Friedrich Waismann, quienes conformaban lo que se podría denominar el núcleo interno del Círculo. Próximos a este círculo interno se encontraban también Hans Reichenbach al igual que sus colegas de Berlín, Walter Dubislav y Kurt Grelling, y los investigadores de vieneses Heinrich Loewy y Egdar Zilsel, el arquitecto Josef Frank al igual que Hasso Härlen, Eino Kaila, Frank P. Ramsey y Kurt Reidemeister. A estos dos círculos, se pueden agregar también los siguientes nombres de filósofos que se encontraban en una cierta proximidad con el Círculo de Viena: Karl Popper, W. V. Quine y, Alfred Tarski.[14]

Hasta ahora hemos hablado de la *primera* vertiente de la filosofía analítica. La *segunda* remite al ya mencionado Wittgenstein, aunque a su segundo periodo, y a George Edward Moore. En efecto, después de la publicación de su *Tractatus*, en el periodo que va de 1936 a 1943, Wittgenstein trabajó en lo que sería su segunda gran obra: *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen)*. Esta

[13] Véase Carnap, 1931-1932 y Ayer, 1966.

[14] Véase Stadler 1982, 1997, 2003 y 2012; Haller, 1993a y 1993b.

obra fue publicada, sin embargo, solamente hasta 1953, dos años después de la muerte de su autor. A diferencia de la construcción ordenada y sistemática del *Tractatus*, las *Investigaciones filosóficas* se componen más bien de una serie de recopilación de aforismos, notas y reflexiones desarrolladas por Wittgenstein en el periodo anteriormente citado. Así, Wittgenstein mismo señala en su Prólogo a esta obra que en ella se ofrecen una serie de investigaciones filosóficas que lo habían ocupado en los últimos dieciséis años. Ellas giraban en torno al concepto del significado, los problemas de la comprensión, el concepto de la proposición, de la lógica, los fundamentos de la matemática y los estados mentales. El propio Wittgenstein agrega ahí que, tras varios intentos fracasados por exponer en forma sistemática y unificada estas reflexiones, llegó a la conclusión de que lo mejor era ofrecer sus reflexiones en la forma en que aparecen en el libro a fin de no paralizar sus pensamientos. El libro entonces puede ser comprendido por ello como una serie de distintos bocetos de paisaje surgidos a partir de varias caminatas. En él se ofrece, como ya se ha dicho, una reflexión sobre el lenguaje y sobre la proposición que se desarrolla a la manera de una crítica —a veces realizada en forma implícita, otras de manera explícita— a las tesis ofrecidas anteriormente en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Así, ya desde el inicio, en el marco de un diálogo y a la vez una crítica a la comprensión del aprendizaje del lenguaje en san Agustín y al modo en que este filósofo comprende el significado de las palabras, Wittgenstein ofrece una comprensión del significado a través del *uso (Gebrauch)*: "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje".[15] El uso de una palabra, de acuerdo a Wittgenstein, está determinado por medio de reglas del mismo modo en que lo está el empleo y el movimiento correcto de una figura sobre un tablero de ajedrez.[16] Es así que Wittgenstein introduce la expresión "juego de lenguaje *(Sprachspiel)*": "La palabra 'juego de lenguaje' debe resaltar aquí que el *hablar* un lenguaje es parte de una actividad

[15] Wittgenstein, 1953: §43.
[16] Véase Wittgenstein, 1953: §108.

o de una forma de vida".[17] De este modo, representarse un lenguaje, es, al mismo tiempo, dirá Wittgenstein, representarse una forma de vida.[18] Es en este horizonte que Wittgenstein se empieza a ocupar de los problemas relacionados con qué significa seguir una regla, si habría o no un lenguaje privado, etc. Importante es destacar el papel que Wittgenstein asigna ahora a la filosofía. En efecto, de acuerdo a él, los problemas filosóficos surgen en la medida en que un concepto se separa del juego del lenguaje en el que ha surgido y se aplica en forma injustificada en otro juego del lenguaje, en otro contexto, distinto de aquel en el que originariamente surgió. La solución de un problema filosófico consiste entonces en descubrir esta suerte de transposición injustificada y reconducir el concepto o palabra en cuestión a su uso en el lenguaje ordinario: "Nosotros conducimos de regreso a las palabras desde su empleo metafísico hacia su empleo ordinario".[19] Es en ese sentido que Wittgenstein señala lo siguiente: "La filosofía es una lucha en contra del embrujo de nuestro entendimiento a través de los medios de nuestro lenguaje".[20]

George Edward Moore (1873-1958) también colocó el acento sobre todo en el análisis del lenguaje ordinario. De acuerdo con esto, la tarea fundamental de la filosofía es clarificar el sentido de las verdades del *common sense* (sentido común) que aparecen en los problemas filosóficos tradicionales. La idea aquí es que el análisis filosófico tendría que mostrar el modo en que expresiones problemáticas pueden ser sustituidas por expresiones no problemáticas que tengan el mismo significado. Puede decirse que la llamada "Filosofía del Lenguaje Ordinario" es en cierto sentido un desarrollo y continuación de esta línea de pensamiento que, sin embargo, remitirá no tanto a Moore, sino más bien a la filosofía desarrollada por el segundo Wittgenstein. La *filosofía del lenguaje ordinario* o también denominada Filosofía de la Escuela de Oxford se refiere a esa

[17] Wittgenstein, 1953: §23.
[18] *Ibid.*: §19.
[19] *Ibid.*: §116.
[20] *Ibid.*: §109.

orientación filosófica predominante en el ámbito anglosajón que tenía como centro la Universidad de Oxford. Como principales exponentes de ella pueden ser citados Gilbert Ryle, John L. Austin y Peter Strawson. El surgimiento de la *filosofía del lenguaje ordinario* puede ser localizado en el periodo que va desde 1945 hasta 1950, bajo el poderoso influjo de la filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein tal y como esta se desarrolló en las *Investigaciones filosóficas*. La *filosofía del lenguaje ordinario* no se preocupa tanto por ofrecer una concepción filosófica específica o una doctrina filosófica en particular sino, más bien, por ofrecer un modo determinado de practicar la filosofía. Una convicción común a los representantes de la *filosofía del lenguaje ordinario* es la idea de que la mayoría de los problemas filosóficos no son sino expresión de comprensiones incorrectas y equívocos fundamentales con respecto a ciertos conceptos que se usan en forma irreflexiva en el lenguaje ordinario y que por ello dan origen a pseudo problemas filosóficos. La tarea de la filosofía así entendida es por ello de carácter terapéutico, a saber: la resolución o, más bien, disolución de problemas mediante un tratamiento que ponga al descubierto justamente las incomprensiones de la lógica del lenguaje y que, de este modo, las corrija. El método que así se delinea es no otro sino el llamado análisis del uso del lenguaje que, como ya se ha dicho, remite al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y a la tesis expuesta en esta obra según la cual el significado de las palabras, de los conceptos, tiene que ser clarificada mediante un análisis y descripción de su uso ordinario. Correspondió a John L. Austin el mérito de haber desarrollado este método de análisis filosófico en forma sistemática a través de su obra *How to Do Things with Words (Cómo hacer cosas con las palabras)* (1962). Sin embargo, el ámbito de problemas al cual se orientó la *filosofía de lenguaje ordinario* fue en realidad más amplio. Así, por ejemplo, Gilbert Ryle en su célebre obra *The Concept of Mind* (*El concepto de lo mental*) (1949) y Peter Strawson en su celebrado libro *Individuals* (*Individuos*) (1959), se propusieron analizar problemas centrales de la Filosofía de la Conciencia, de la Filosofía del Lenguaje e incluso de la Metafísica. La *filosofía de lenguaje ordinario* se orientó, pues,

a analizar conceptos centrales como los de observación, sentimiento, pensamiento, intención, voluntad, acción, persona, estado mental, y, en general, los conceptos y categorías fundamentales de nuestro percibir, representar, pensar, y actuar. En este punto es preciso subrayar el modo en que la *filosofía del lenguaje ordinario* se distingue de ese modo de comprender y practicar la filosofía heredero del positivismo lógico del Círculo de Viena, pues este último se orientaba más bien por los métodos provenientes de las ciencias naturales y de la lógica moderna, dirigiéndose más bien al análisis del lenguaje ordinario.

* * *

Los desarrollos más recientes de la filosofía analítica se remiten a nombres como los de Willard Van Orman Quine, Donald Davidson, Michael Dummett y Samuel Aaron Kripke, entre otros. En todos ellos se puede advertir un esfuerzo orientado a una clarificación y desarrollo sistemático de la teoría del significado capaz de ofrecer una vía para comprender ya no sólo el significado de proposiciones aisladas, sino un lenguaje en su totalidad. Una idea que parece subyacer a todas estas tentativas es la de que las preguntas fundamentales de la filosofía (incluyendo dentro de ellas también a las de la metafísica) pueden ser remitidas a la pregunta por el modo adecuado de la comprensión lingüística y, de ese modo, ser reinterpretadas como problemas en el interior de la filosofía del lenguaje.

* * *

Aunque ciertamente algunos filósofos latinoamericanos se interesaron por la obra de filósofos como Bertrand Russell, George Edward Moore y Ludwig Wittgenstein al igual que por la de aquellos que pertenecieron al llamado Círculo de Viena, lo cierto es que aquello que se llama hoy en día "análisis filosófico" y, en general, filosofía analítica se comenzó a recibir y estudiarse en América Latina —inicialmente en Argentina, México y Brasil— solamente a partir

de la década de los años cuarenta. En efecto, *Los problemas de la filosofía* de Bertrand Russell fueron, es cierto, traducidos al español en Buenos Aires en 1928. Sin embargo, en esa época, el pensamiento y la filosofía latinoamericanos se encontraban todavía bajo la impronta de una crítica al positivismo predominante en el siglo anterior y bajo el influjo más bien del vitalismo y de la filosofía de Henri Bergson. A ello se sumó la influencia de la filosofía alemana a través de la mediación de José Ortega y Gasset y de la *Revista de Occidente*.[21] En efecto, bajo la influencia del pensamiento francés de corte vitalista en la línea de Bergson y de la filosofía alemana —tanto del historicismo como de la fenomenología y el existencialismo— América Latina parecía un terreno difícil para la recepción de la filosofía analítica de origen anglosajón. Como ya se ha dicho, fue solamente hacia los años cuarenta que comenzó a descubrirse y recibirse la filosofía analítica anglosajona en esta parte del mundo. Así, el filósofo argentino Risieri Frondizi escribía en 1947 en el *Handbook of Latin American Studies* lo siguiente: "llama la atención la falta total de interés y de información que hay sobre el positivismo lógico y la semántica que tanto agitan los círculos norteamericanos".[22] Los trabajos de lógica, epistemología y teoría del conocimiento publicados en esa época se desarrollan todavía al margen y con un desconocimiento prácticamente total de los desarrollos de la lógica que se estaban realizando en ese momento en el ámbito anglosajón. Como bien lo ha señalado a este respecto Jorge Gracia, la Lógica viva de Vaz Ferreira que había sido publicada a principios de siglo y reimpresa en 1945, la *Lógica y nociones de teoría del conocimiento* de Francisco Romero y Rogelio Pucciarelli se escribieron con un desconocimiento total de los desarrollos de la lógica moderna en el ámbito anglosajón y seguían más bien el modelo escolástico de la lógica. Como se ha dicho antes, fue en la década de los años cuarenta del siglo xx que un grupo de filósofos argentinos comenzó a estudiar y analizar los trabajos de Bertrand Russell y a

[21] Véase Gracia, 1985: 18.
[22] Frondizi, 1947: 204.

traducir algunas obras centrales de la tradición analítica (*Nuestro conocimiento del mundo externo*, 1946 y *Una investigación sobre el significado y la verdad*, 1946, ambas de Bertrand Russell). Posteriormente, en la década de los cincuenta, comienza a desarrollarse el interés en la filosofía analítica y se traducen distintos trabajos de Bertrand Russell, Ernest Nagel, Hans Reichenbach, George Edward Moore y otros (en el año de 1950 se tradujo *El análisis de la mente* de Bertrand Russell y en 1950 se traducen en México los *Principia Ethica* de George Edward Moore). Es así que empieza a surgir el interés por la filosofía analítica inicialmente en figuras aisladas, por ejemplo, Gregorio Klimovsky en Argentina, Miró Quesada en Perú, Héctor Neri-Castañeda en Guatemala, Mario Bunge en Argentina y Roberto Torretti en Chile. A esta primera etapa de *recepción* y *asimilación* siguió otra que puede ser denominada como etapa o fase de *consolidación*.[23] Esa etapa de consolidación puede ser localizada en la década de los sesenta del siglo pasado y tuvo como uno de sus centros importantes a México. En efecto, en 1967 Luis Villoro, Alejandro Rossi y Fernando Salmerón fundaron la revista *Crítica* que poco a poco se convirtió en el que quizá sea el órgano más importante de la filosofía analítica en América Latina. En virtud de la labor de revistas como esta se comenzó a difundir el interés en la filosofía analítica que comenzó a extenderse gradualmente hacia el resto de América Latina. Es en este periodo que comienzan a publicarse trabajos centrales de esta nueva forma de entender y practicar la filosofía en América Latina. Pueden citarse entre ellos: *Causalidad* de Mario Bunge (1961) y *Formas lógicas, realidad y significado* de Thomas Moro Simpson (1964) en Argentina. En el caso de México se puede pensar en el libro *La filosofía y las matemáticas* de Fernando Salmerón y José Adem (1968). La publicación de estas obras fue acompañada al mismo tiempo por una labor continua de traducción de obras centrales de la tradición analítica anglosajona de autores como Rudolf Carnap, Nelson Goodman, Gilbert Ryle, Peter Strawson y Max Black entre otros. Sin embargo, como lo subraya Jorge Gracia con

[23] Véase Gracia, 1985: 20 y ss.

razón, no fue sino hasta la década de los setentas cuando la filosofía analítica se configuró como una línea central en el modo de comprender y practicar la filosofía en América Latina en general y en México en particular. Es así que Jorge Gracia habla de cómo a la fase de *consolidación* en los años sesenta sigue una fase *estabilización* en la década de los setenta.[24]

El significado del término *filosofía analítica* ha sido motivo de controversias incluso entre aquellos que en Latinoamérica la han cultivado, así, por ejemplo, como lo recuerda Eduardo Rabossi, algunos como Mario Bunge entendían a la filosofía analítica bajo la forma de una "filosofía del lenguaje ordinario" vinculada a lo que se denomina "filosofía de Oxford", "filosofía lingüística" o "filosofía terapéutica". Algunos otros la comprenden como esa forma de entender y practicar la filosofía vinculada a los métodos utilizados y a las contribuciones realizadas por Bertrand Russell, George Edward Moore, Ludwig Wittgenstein y los positivistas lógicos del *Círculo de Viena*. Otros más remiten con razón a la ruptura operada después del término de la segunda Guerra Mundial en la comprensión del análisis filosófico que debía haber llevado también a una reformulación de lo que se entiende por filosofía analítica. Otros, finalmente, insisten en que el término *filosofía analítica* debe ser usado más bien como un rubro genérico que abarca tanto el momento fundacional representado por Russell, Moore y Wittgenstein como las contribuciones del Círculo de Viena al igual que la actividad y forma de entender la filosofía tanto por filósofos de la posguerra como Quine, Davidson, Nagel y Hempel lo mismo que por los llamados "no formalistas" entre los que se consideran a Gilbert Ryle, J. L. Austin, en la línea del segundo Wittgenstein.[25] A pesar de estas divergencias, parece posible considerar como filosofía analítica a una forma de hacer filosofía y como "filósofos analíticos" a aquellos que practican esa manera de hacer filosofía en la línea abierta por los pensadores anteriormente mencionados.

[24] *Ibid.*: 21.

[25] Véase Rabossi, 1985: 30-31.

En el caso de México, específicamente, la recepción e impulso de la filosofía analítica pueden ser datadas, como ya se ha dicho, en la década de los sesenta. En efecto, es cierto que antes de este periodo había habido trabajos filosóficos realizados con análisis lingüísticos muy precisos. Puede pensarse a este respecto en el modo de trabajo de filósofos como José Gaos o Eduardo García Máynez. Sin embargo, difícilmente esto puede ser considerado como un inicio de la filosofía analítica en sentido estricto.[26] La recepción y desarrollo de la filosofía analítica debe ser comprendida más bien en el interior del proceso de institucionalización y profesionalización de la filosofía en México. Debe señalarse a este respecto que en el año de 1960 Alejandro Rossi realizó una estancia en Oxford y regresó en el año siguiente para comenzar a impartir cursos de lógica, filosofía del lenguaje y epistemología en una forma inédita para un medio que hasta entonces se había encontrado profundamente influido por el historicismo, la fenomenología y el existencialismo. Es así que en México se comenzó a hablar de Frege, de Russell, de Wittgenstein, de Strawson, de Ayer y de Austin. En una línea similar, inspirado también por la filosofía analítica, Fernando Salmerón comenzó a reflexionar sobre temas de ética desde la perspectiva analítica y Luis Villoro comenzó a servirse de los métodos de la filosofía analítica en sus cursos dedicados a Descartes y a Kant y, en general, a la teoría del conocimiento. En este proceso de desarrollo y consolidación de la filosofía analítica en México debe señalarse también la creación de revistas especializadas como la revista *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* en 1967. Sus fundadores, Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Luis Villoro expresaron desde el inicio de este proyecto editorial su convicción que la filosofía debía practicarse y exponerse en una forma clara, argumentativa y con métodos y técnicas de investigación y exposición inspiradas en la filosofía analítica anglosajona. La investigación filosófica pasó a desplazarse así desde los temas de la identidad de México, la existencia, el ser, etc., en dirección de preguntas

[26] Véase Villanueva, 1985: 159 y ss.

relacionadas con la semántica y la lógica, el significado, los problemas planteados por los nombres propios, las descripciones definidas, la predicación, etc.; del mismo modo, en lugar de Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, los filósofos relevantes pasaron a ser ahora Frege, Wittgenstein, Russell, Moore, Quine, Strawson, Davidson y Austin. En la década siguiente, esto es en la década de los setentas, se integraron en el medio filosófico mexicano y, más específicamente, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y en la recién fundada Universidad Autónoma Metropolitana, los primeros becarios que habían ido a formarse en el extranjero en universidades predominantemente anglosajonas. Con ello se amplió el espectro temático de la filosofía analítica en México que comenzó a ocuparse ahora de temas de filosofía de la ciencia, historia de la filosofía, filosofía moral y epistemología. Es así que, a finales de esa década, en 1979, la filosofía analítica en México había alcanzado un campo de especialización que encontró un espacio institucional en cinco áreas de trabajo dentro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, a saber: filosofía de la lógica y del lenguaje, filosofía de la mente y filosofía de las personas, epistemología y filosofía de la ciencia, filosofía práctica y, finalmente, historia de la filosofía. Fue en esa misma década que comenzaron a establecerse programas de intercambio académico continuo con distintos centros e instituciones filosóficas sobre todo del mundo anglosajón, un programa editorial de traducciones de obras centrales de la filosofía analítica. De este modo, a los nombres de los fundadores iniciales ya mencionados Alejandro Rossi, Luis Villoro y Fernando Salmerón, comenzarían a agregarse otros como los de Javier Esquivel, Hugo Margáin, Enrique Villanueva y León Olivé, a los que se agregarían otros más de filósofos extranjeros que realizaron una estancia prologada en México, entre ellos, por ejemplo, los de Mario Otero, Mark Platts, Ulises Moulines, Carlos Pereda y Raúl Orayen, entre otros.

Es preciso destacar en este punto, sin embargo, la especial significación de tres discípulos de Gaos ya mencionados anteriormente no sólo por su magisterio sino por su labor en la introducción,

recepción y consolidación de la *filosofía analítica* en México: Luis Villoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi (los cito siguiendo el orden cronológico establecido por su fecha de nacimiento). En efecto, como lo ha recordado a este respecto ya Fernando Salmerón, hacia el final de la década de los años sesenta, comenzó en México una intensa discusión sobre la naturaleza de la filosofía en la que se insinuaba ya un cambio en la comprensión y práctica de la filosofía en México.[27] Así, un grupo de jóvenes profesores de la UNAM empezaba a expresar críticas contra la forma tradicional de comprender y practicar la filosofía. Este grupo de profesores había sido formado por José Gaos y era en contra del propio Gaos que se dirigía su crítica. Este grupo de jóvenes no compartía más la forma en que Gaos comprendía el carácter sistemático de la filosofía ni los rasgos doctrinarios que ella debía presuntamente asumir como una reflexión articulada acerca de la totalidad de lo existente incluyendo dentro de ello al destino personal del propio filósofo[28]. Tanto en Luis Villoro como en Fernando Salmerón y Alejandro Rossi podemos encontrar un origen común que remite a la fenomenología de Husserl y, más específicamente, a las *Investigaciones lógicas*, y al magisterio de Gaos. Su desplazamiento en dirección de la filosofía analítica tuvo lugar en la década de los sesenta del siglo XX. Así, Luis Villoro desarrolló su reflexión en los años sesenta, setenta e inicios de los ochenta en el marco de los problemas de la teoría del conocimiento aunque sin dejar de lado una preocupación profundamente política orientada a esclarecer los nexos entre la razón y la dominación. Fernando Salmerón, por su parte, optó más bien por la línea abierta por la filosofía de la educación y la filosofía moral; Alejandro Rossi, finalmente, localizó su pensamiento en el marco de la filosofía del lenguaje. A continuación pasaré a referirme a cada uno de estos tres pensadores.

Luis Villoro escribió sus tesis de maestría y doctorado bajo la dirección de José Gaos, realizó estancias de Posgrado en los años

[27] Véase Salmerón, 1993: 133.

[28] Al respecto, véase lo ya señalado sobre Gaos en el capítulo IV, p. 163 de este libro.

1951 y 1952 en París y en Múnich.[29] A lo largo de un trabajo académico desarrollado en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Universidad Autónoma Metropolitana y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, Luis Villoro se ocupó de Edmund Husserl[30] y de Descartes —de este último desde la perspectiva abierta por Martin Heidegger.[31] Posteriormente, partiendo de las cuestiones lógicas y de teoría del conocimiento planteadas por la fenomenología, Villoro se desplazó en dirección de la filosofía analítica.[32] Sus esfuerzos en este ámbito se dedicaron inicialmente a cuestiones relacionadas con la filosofía del lenguaje y, posteriormente, en forma cada vez más clara, se dirigieron hacia cuestiones relacionadas con la teoría del conocimiento. Ellas cristalizaron en una reflexión presentada en el que puede ser considerado con justicia uno de los libros más importantes dentro la filosofía mexicana en la segunda mitad del siglo xx: *Creer, saber, conocer* (1982). En el prólogo a esta obra, Villoro señala que en ella se propone precisar los tres conceptos fundamentales señalados en el título, a saber: "creencia", "saber" y "conocimiento", afirmando a continuación su intención de ponerlos en relación con sus motivos, sus razones y sus causas, ello como parte de un proyecto iniciado justamente con esta obra pero que habría de ser culminado en una segunda parte que el autor no llegó a publicar en forma expresa en la que se ocuparía de esclarecer las relaciones entre el pensamiento, la razón y las formas de dominación dentro de la sociedad.

Creer, saber, conocer ofrece, en efecto, una investigación analítica de una red de conceptos epistémicos fundamentales. Más exactamente, se trata de una investigación sobre el problema del conocimiento, de su justificación y de su validez. Por "conocimiento"

[29] Sobre el pensamiento de Villoro en general, véanse Garzón Valdés y Salmerón, 1993; Leyva y Rendón, 2016 y Stepanenko, 2017.

[30] Villoro, 1975.

[31] Villoro, 1965.

[32] Esto se muestra ya por vez primera en su escrito de 1961: *La crítica del positivismo lógico a la metafísica* (Villoro, 1961) y alcanzará un punto de madurez en *Creer, saber, conocer* (Villoro, 1982).

Villoro entiende el conocimiento proposicional, esto es, aquel que se expresa en la formula "*S* sabe que *p*", donde "*S*" es un sujeto epistémico cualquiera y "*p*", una proposición. Villoro menciona también otras formas de conocimiento, en particular de aquella que él llama "sabiduría" y que expresa un "conocimiento experiencial".[33] Sin embargo, en *Creer, saber, conocer* Villoro se restringe al análisis del conocimiento proposicional, esto es, del "saber-que". A este respecto Villoro remite a la forma en que podría expresarse en términos modernos la propuesta planteaba por vez primera por Platón acerca de lo que es el conocimiento. De acuerdo con esta idea, el conocimiento debe satisfacer tres condiciones necesarias y suficientes que permiten establecer el que alguien sabe algo:

S sabe que *p* si y sólo si:
1) *S* cree que *p*
2) *p* es verdadera y
3) *S* tiene razones suficientes para creer que *p* (o, dicho de otro modo: la creencia de *S* en *p* está justificada).

Esta "teoría platónica del saber" que se remonta al *Teeteto*[34] ha sido presentada como el primer análisis de la noción de conocimiento proposicional que se propone, además de ofrecer una definición formalmente correcta y compatible con usos corrientes del lenguaje, suministrar también un *criterio* de adjudicación del conocimiento, es decir, dar criterios de aplicación universal para decidir en caso dado si un sujeto dado sabe o no algo. Como se sabe, en contra de esta "teoría platónica del saber" se han aducido los llamados ejemplos de tipo Gettier quien, en un famoso artículo publicado en 1963, introdujo algunos ejemplos en los que la proposición *p* está justificada para el sujeto *S* pero es falsa.[35] Villoro, por su parte, analizará más bien algunos de los problemas que lleva consigo esta "teoría platónica del saber". Así, por ejemplo, podría interrogarse la noción

[33] Véase Villoro, 1982: 197 y ss.
[34] Teeteto, 201c-210b
[35] Véase Gettier, 1963.

de "creencia" presupuesta en ella. Sin embargo, para Villoro el problema que quizá sea el más grave de esta teoría se vincula con lo establecido en la cláusula 2, a saber: el requisito de verdad. En efecto, para Villoro este requisito parece impedir cualquier intento de utilizar la "teoría platónica del saber" ya no como una definición, sino como un criterio general del saber porque, de acuerdo a él, no disponemos de un criterio adecuado para la verdad a pesar de que, sin embargo, sea preciso presuponer un criterio tal si queremos introducir un criterio de saber según lo expresa esa misma teoría. La "teoría platónica del saber", es para Villoro entonces "inaplicable" justamente por no proporcionar ningún criterio de aplicación. Es por ello que Villoro propone que "en el análisis de '*S* sabe que *p*' no debe incluirse expresamente '*p* es verdadera'".[36] Ello conduce a Villoro a ofrecer una teoría alternativa del saber que busca salir al paso a los problemas planteados por la "teoría platónica del saber" y que, a diferencia de esta, sí proporcionaría, según Villoro, un criterio de aplicación:

S sabe que *p* si y sólo si:
1) *S* cree que *p*
2) *S* tiene razones objetivamente suficientes para creer que *p*

Lo que llama la atención con respecto a la que ha sido denominada "teoría platónica del saber" es el hecho de que Villoro propone fusionar las cláusulas 2 y 3 anteriores en una sola en la que ya no se habla expresamente de la verdad sino, en lugar de ello, de la suficiencia de las razones objetivas. Villoro está convencido de que la ventaja de la definición de conocimiento que él propone reside precisamente en la eliminación de la condición de verdad cuya exigencia o bien nos hace sucumbir a la tentación de una certeza inalcanzable o bien convierte en inaplicable cualquier definición puesto que nadie podría nunca estar seguro de saber algo, pues

[36] Villoro, 1982: 182.

nunca se podría estar seguro de que cierto enunciado o cierta proposición es verdadera. Al mismo tiempo, Villoro busca escapar a toma forma de subjetivismo mediante la introducción de la cláusula en la que se establece que las razones para creer deben ser *objetivamente* suficientes y no sólo suficientes para el sujeto particular que cree. Con esta modificación Villoro piensa haber alcanzado un concepto de saber que sea aplicable y, a la vez, no pierda la especificidad de este concepto convirtiéndolo en una mera "creencia razonable", escapando, al mismo tiempo, al peligro del escepticismo. Sin embargo, como ya lo han visto algunos estudiosos, con ello Villoro parece caer en un relativismo. Así, Villoro señala lo siguiente:

> Los enunciados '*S* sabe que *p*' y '*p* es falso' son inconsistentes aseverados por la misma persona en el mismo momento, pero no lo son, afirmados por personas que pertenecen a diferentes comunidades epistémicas.[37]

Y, más adelante, Villoro llega a la siguiente conclusión:

> La relativización de la noción de objetividad a condiciones históricas y sociales es... la única alternativa real frente al escepticismo.[38]

No se trata, es cierto, de un relativismo de corte subjetivista y de carácter ontológico. Se trata más bien de un relativismo epistemológico pues, a pesar de todo, Villoro propone un concepto de verdad en tanto idea regulativa de corte kantiano:

> La existencia de una realidad independiente de los sujetos, a la que puedan adecuarse sus juicios, es la única explicación racional tanto de la coincidencia de las justificaciones objetivas de una pluralidad de sujetos, como del progreso del saber. La verdad absoluta

[37] Villoro, 1982: 194.
[38] *Ibid.*: 195.

> no es plenamente alcanzable por sujetos históricos; su acceso a ella siempre será parcial y estará limitado por condiciones fácticas.[39]

Villoro, sin embargo, no quiere ser comprendido como un relativista y por ello insiste en que su teoría "no implica relativización de la verdad".[40] No obstante, él no logra responder con ello a una concepción general del saber que comprenda a este como algo relativo en términos sociales e históricos. En efecto, probablemente Villoro pueda escapar así a la objeción de haber relativizado la verdad; no obstante, no parece ser posible escapar de este modo a la objeción de haber relativizado el conocimiento.[41] En efecto, lo que Villoro denomina en la cláusula 2 de su concepto de saber "razones objetivamente suficientes" se presenta como un sucedáneo de la verdad a la que aludía la "teoría platónica del saber" en su cláusula 2. Buscando introducir así un sustituto que se acerque lo más posible al requisito de verdad aunque sin caer en los extremos inalcanzables planteados en la definición clásica ofrecida por Platón, Villoro señalará lo siguiente:

> Una razón es objetivamente suficiente para creer si es suficiente (esto es, concluyente, completa y coherente) con independencia del juicio de quien la sustenta. Esa característica podemos reconocerla si la razón es suficiente para cualquier sujeto posible de la comunidad epistémica pertinente... estamos pues ante la siguiente situación: la objetividad remite a la intersubjetividad.[42]

Con ello, sin embargo, Villoro parece haber sustituido la concordancia de la proposición con un hecho objetivo dado independientemente de todo sujeto epistémico —esto es, la noción de verdad comprendida tradicionalmente bajo la forma de verdad como co-

[39] *Ibid.*: 195.
[40] *Idem.*
[41] Véase Moulines, 1982: 15.
[42] Villoro, 1982: 150.

rrespondencia— con un consenso en el interior de una comunidad epistémica dada:

> Las razones que aduce un sujeto son objetivamente suficientes si son suficientes para cualquier persona a la que le sean accesibles los mismos datos, pueda comprender razones teóricas semejantes y acepte el mismo marco conceptual, pero no para otros que no cumplan con esos requisitos; entre aquellas personas se encuentra, naturalmente, el mismo sujeto en cualquier otro momento temporal. Llamemos "sujeto epistémico pertinente" de la creencia de *S* en *p* a todo sujeto al que le sean accesibles las mismas razones que le son accesibles a *S* y no otras, y "comunidad epistémica pertinente" al conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para una creencia.[43]

Así, lo que Villoro denomina "razones objetivamente suficientes", están restringidas a una comunidad epistémica pertinente a la que pertenezca *S*; de este modo, el criterio de saber que propone Villoro depende de la existencia de comunidades epistémicas pertinentes y se encuentra indisolublemente ligado a ellas. Se trata así, pues, en último análisis, de una suerte de relativismo socio-histórico vinculado al consenso en el interior de comunidades epistémicas determinadas social e históricamente. Sin embargo, con ello Villoro parece haber abierto un frente a un relativismo del que parece difícil escapar. En efecto, como ya lo han hecho notar algunos de sus críticos, es un hecho empírico, social e históricamente determinado el que hay diversas comunidades científicas y que, en el interior de ellas, se pueden tener actitudes epistémicas totalmente distintas respecto a una misma proposición *p*.[44] La noción de saber de Villoro queda así determinada en último análisis la noción de comunidad epistémica pertinente que, a su vez, como señala el propio Villoro, depende de parámetros sociales e históricos, culturales, específicos, abriendo con ello la vía a un "relativismo socio-epistémico" (Mou-

[43] Villoro, 1982: 147.

[44] Véase Moulines, 1993: 18.

lines). Aunque las preocupaciones epistemológicas continuaron acompañando a Villoro a lo largo de los años ochenta del siglo XX, su pensamiento se desarrolló en la década siguiente, más bien en la línea de la filosofía moral y política, punto al que volveré más adelante.[45]

Ni Fernando Salmerón ni Alejandro Rossi formaron parte del Grupo Hiperión y, aunque tampoco hicieron suyas las preocupaciones centrales del grupo (el tema de México y lo mexicano), ambos mantuvieron un interés común por la fenomenología de Husserl[46] y quizá la temática y la forma de abordar los problemas por parte de Husserl —especialmente del Husserl de las *Investigaciones lógicas*— los haya preparado para una recepción de la filosofía analítica.[47] Fernando Salmerón (1925-1997) se había formado en derecho en la Universidad Veracruzana y, posteriormente, realizó estudios de filosofía bajo la dirección de José Gaos en la UNAM. Más tarde cursó estudios de posgrado en la Universidad de Freiburg. Sus primeros textos manifiestan una marcada influencia de tres filósofos alemanes decisivos en su formación: Hegel, Husserl y Heidegger.[48] Su tesis de grado se ocupa de *La doctrina del ser ideal en tres filósofos contemporáneos: Husserl, Hartmann y Heidegger* (1965). De aquí parten los tres ensayos que se desprendieron de su tesis doctoral para ser

[45] Véase a este respecto el Tercer Excurso: La irrupción de la filosofía política, p. 768 de este libro.

[46] Rossi, por ejemplo, al recordar en su "Saludo a Luis Villoro" algunas de las etapas de su amistad con Villoro, cuenta lo siguiente: "Luego sobrevino un periodo husserliano que nos acercó: él más por el lado de las Ideas y las Meditaciones Cartesianas, yo por el de las Investigaciones lógicas" (Rossi, 1993: 8).

[47] Es justamente por ello que es lamentable la escasez de trabajos sobre los puntos de contacto y, a la vez, las diferencias, de la fenomenología con la *filosofía analítica*. La ya citada reseña de Villoro del libro de Mohanty, publicada en el segundo número de *Crítica* ha sido quizá uno de los pocos textos de temática directamente husserliana publicados por esta revista hasta los años ochenta.

[48] Véase a este respecto su introducción a *Philosophie und Rechtstheorie in Mexiko*, edición de León Olivé y Fernando Salmerón, Berlín, 1989. En este libro aparece una contribución precisamente sobre Hegel escrita en 1986: "Vernunft und Leidenschaften bei Hegel", pp. 195-210.

publicados en distintos números de *Diánoia*.[49] Los tres conforman el proyecto de una "reconstrucción histórica" del tema del ser ideal en el pensamiento contemporáneo de lengua alemana que sentaría las bases para una "discusión a fondo del problema".[50] Salmerón nos hace asistir a la exposición, desarrollo y crisis del mismo concepto del ser ideal, cuya crítica por parte de Heidegger culmina una época de "entusiasmo y plenitud" en relación con el tema planteado. Aunque Salmerón inició un estudio comparativo entre el método fenomenológico y algunos rasgos metodológicos de la filosofía analítica, nunca alcanzó a coronarlo a su satisfacción.[51] La base de la comparación estaba dada un concepto de fenomenología en buena medida heredado de Gaos, a saber: el de un método orientado a la clarificación de los conceptos lingüísticos. Fue así en los años sesenta que Salmerón publicó algunos trabajos en torno a la fenomenología en los que se delinea ya un desplazamiento hacia la filosofía analítica.[52]

Fernando Salmerón se había formado inicialmente bajo el influjo del pensamiento de Ortega y Gasset y fue justamente a este pensador al que dedicó su primer libro importante: *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1959) en el que analiza la primera época del pensamiento del filósofo español. En esta obra Salmerón comprende y expone las ideas de Ortega tanto en sus textos como en el contexto de su época y de sus relaciones con otros autores y en el horizonte de la con la circunstancia del propio Ortega en la España de la época. Ya desde esta obra Salmerón destacaba la importancia

[49] La tesis, llamada "El ser ideal en tres filósofos contemporáneos. Husserl, Hartmann y Heidegger", fue dirigida por José Gaos y presentada en 1965.

[50] Salmerón, 1965: 79.

[51] El estudio fue esbozado en la conferencia que dictó dentro del ciclo "Actualidad de Husserl, a los cincuenta años de su muerte", que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1987. El mismo Salmerón decidió no publicar esa conferencia en el volumen en el que se reunieron las que se presentaron en el ciclo. Véase [Zirión Quijano, 1989].

[52] El ser ideal en las "Investigaciones lógicas" de Husserl en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 12, México, 1966, pp. 132-154 y "Lenguaje y significado en 'El Ser y el Tiempo'" de Heidegger aparecido en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 14, 1968, pp. 96-121.

que reviste para Ortega el concepto de "circunstancia" señalando que, aunque la introducción y análisis de este concepto por parte de Ortega no hubiera sido original si se considera la historia de la filosofía europea considerada en su conjunto, sí que había tenido una importancia central en la historia de la filosofía en España y, en general, en la del mundo iberoamericano. A Ortega y Gasset, como ya se ha dicho, le preocupaba específicamente el problema de España, su atraso social, político, cultural y filosófico con respecto al resto de Europa.[53] La reflexión filosófica de Ortega se encaminaba así, según Salmerón, a la comprensión de la circunstancia de España y es en este sentido que el pensador español había introducido la necesidad de reflexionar sobre la educación, en este caso sobre la necesidad de la educación en un país atrasado como el país ibérico lo era con respecto a Alemania, Francia e Inglaterra. Así, mientras que la cultura del resto de Europa occidental se había basado en la ciencia, en las matemáticas y en la filosofía, el atraso de España se comprendía de esta manera a partir del escaso cultivo que había tenido la ciencia y de la ausencia de espíritu crítico que había caracterizado a una filosofía dominada por la religión como la del país ibérico. Es por ello que una de las preocupaciones centrales de Ortega era la de buscar una filosofía que se vinculara estrechamente a la ciencia buscando asumir con ello una propuesta que provenía tanto de Franz Brentano como de Edmund Husserl.

Es precisamente en esta encrucijada que podían rastrearse los orígenes de la preocupación de Fernando Salmerón tanto por la Filosofía de la Educación como su posterior encuentro con la filosofía analítica, pues en la primera parecía encontrarse la clave para poder salir del atraso secular no solamente de España, sino del mundo iberoamericano en general y, a través de la segunda, localizar una vía de escape al dogmatismo de un pensamiento caracterizado por la escolástica y la subordinación a la religión. Es en este sentido que se comprende el papel central que desempeña en Salmerón el tema de la educación o, aún mejor, el de la filosofía de la

[53] Véase a este respecto el capítulo IV, p. 163 de este libro.

educación, que acompañó a su reflexión ya desde sus inicios.[54] Las preocupaciones de Salmerón en torno a la educación, a la filosofía de la educación, remiten inicialmente a las reflexiones sobre la función de la educación tal y como estas habían sido realizadas por los ya citados Ortega y Gaos. Al mismo tiempo, esas preocupaciones se formulan de modo un poco más preciso en el contexto de los problemas planteados por la educación universitaria en México para reaparecer en el ámbito de la filosofía moral en el sentido en que lo veremos más adelante. Así, por ejemplo, en su artículo "La enseñanza de la filosofía" (1960) presentado en el Seminario de Enseñanza Superior de la Filosofía, el 7 de octubre de 1960, Salmerón subraya, siguiendo en ello a su maestro José Gaos, el vínculo directo que existe entre el aprendizaje en general y el de la filosofía en particular con los innumerables motivos que están a la base misma del propio saber. Es así que podría pensarse en la curiosidad, el deseo de saber, la admiración e incluso hasta la preocupación por asegurar lo necesario para la reproducción material de quien aprende. En el caso específico de la filosofía, además de estos motivos, su aprendizaje como disciplina se apoya para Salmerón en dos principios fundamentales, a saber: la experiencia vivida, por un lado, y la lectura de los clásicos, por el otro. Con ello Salmerón aproxima su idea de la enseñanza de la filosofía y de la educación a la de José Gaos. En efecto en su libro *Cuestiones educativas* (1962), Salmerón defiende una comprensión de la educación en la que se enlacen la adquisición de conocimientos e información, por un lado, y las tareas prácticas vinculadas al oficio y a la resolución de problemas que dimanan de la vida diaria.[55] La educación tiene que ver así con el desarrollo de habilidades que posibiliten al individuo recibir, ordenar y desarrollar el conocimiento heredado y, de esa manera, sentar las bases para la adquisición de nuevos conocimientos. La educación debe permitir, además, a los seres humanos insertarse en una sociedad y, de ese modo, en una tradición cultural,

[54] Al respecto, véase por ejemplo, Stepanenko, 2013.
[55] Salmerón, 1962: 44.

identificándose inicialmente con ella para después, incluso, poder volverse reflexiva y críticamente sobre ella. Es en ese sentido que la educación tiene que ver también con un proceso de formación del juicio que capacite al individuo para poder no sólo recibir órdenes, informaciones e instrucciones, sino reconocer el carácter y los problemas planteados por una situación específica y transmitir los conocimientos e informaciones requeridos para hacer frente a ella. Ello supone también, además, la posibilidad que debe tener el individuo de poder revisar, criticar y reformular las informaciones y conocimientos adquiridos para poder redefinirlos y ajustarlos a las nuevas situaciones y al carácter cambiante de estas. Es así que se introduce como un elemento central de la educación la posibilidad o, mejor dicho, la capacidad de revisar constantemente los conocimientos e informaciones adquiridos, de revisar las opiniones y saberes tanto propios como ajenos, proceso en el que consiste la actividad y ejercicio de la razón misma.[56] A esta dimensión de la educación, de carácter *teórico-cognitivo*, Salmerón añadirá otra, esta vez de carácter *moral* a la que volveré más adelante.

Es preciso señalar el modo en que Salmerón, en un proceso de su propia experiencia de vida (pienso sobre todo en su estancia en la Universidad de Freiburg), comenzó a desarrollar ya desde esa época una crítica a la enseñanza de la historia de la filosofía, al recurso al historicismo simplista, criticándolos como algo no educativo: "Por sí misma, carece de virtudes formativas y fácilmente cae en la exposición superficial o en el prolijo museo de una desorientadora multitud de doctrinas que más bien sirven para disimular la realidad de la filosofía y conducen al escepticismo".[57]

Este desplazamiento debe ser comprendido en el marco de un distanciamiento gradual de Gaos y, en general, de Ortega y Gasset y la fenomenología y de aproximación a la filosofía analítica de corte anglosajón. Esta aproximación se expresará en forma clara en su libro *La filosofía y las actitudes morales* (1971) en donde, podría

[56] Es en este punto que Salmerón remite al trabajo de O'Connor, 1965.
[57] Salmerón, 1962.

decirse, persisten las preocupaciones de Salmerón en torno a la filosofía de la educación y a la filosofía moral particularmente, aunque ahora bajo un tratamiento y una perspectiva distintas. La filosofía se comprende ahora en una estrecha relación con la ciencia, sin desentenderse de los conocimientos y de las formas de razonamiento que esta última ofrece y preocupándose en todo momento por la argumentación: "En filosofía, la investigación debe tomar la forma de un argumento cuya coherencia lógica puede ser controlada. Porque, lo que interesa, es mantener intacta la confianza en la posibilidad de la filosofía científica".[58]

En efecto, en *La filosofía y las actitudes morales* (1971), Salmerón expondrá una manera de comprender y practicar la filosofía que se distanciaba de la forma en que lo había hecho Gaos y, en general, la llamada filosofía continental. Así, en el primero de los tres trabajos que componen este libro que lleva por título "Sobre la investigación en filosofía", Salmerón señala con Brentano que el verdadero método de la filosofía no es otro sino el de las ciencias naturales, añadiendo, por supuesto, las precisiones necesarias.[59] Es así que Salmerón procede a exponer el modo en que se desarrollan las ciencias formales y las empíricas para, posteriormente, mostrar las similitudes y las diferencias de estas ciencias con la filosofía comprendiendo a esta en la forma en que ha sido entendida por la filosofía analítica. Así, con relación a las ciencias formales que Salmerón parece identificar con las matemáticas, sostiene que: "El pensamiento —axiomático— moderno, no opera con ninguna especie de verdad absoluta sino que parte de meras hipótesis y entonces hace residir la demostración simplemente en el lazo lógico que une las proposiciones, en la coherencia al sistema".[60]

Con relación a las ciencias empíricas, por su parte, Salmerón apuntará lo siguiente: "Conjeturas y anticipaciones, formuladas con todos los auxilios del entendimiento, la observación, la imaginación, y, luego, pruebas y experimentos que corroboran o refutan

[58] Salmerón, 1971: 93.
[59] *Ibid.*: 16.
[60] *Ibid.*: 18.

los enunciados de que se partió, tal es el camino por el que avanza la ciencia".[61]

De este modo, siguiendo a Robert Blanché, Salmerón parte de la idea de que no hay una división clara y precisa entre las ciencias formales, por un lado, y las empíricas, por el otro, para insistir en que la ciencia moderna se basa en la renuncia a formar un sistema coherente a partir de verdades absolutas o "... a intentar de un sólo golpe el diseño de un sistema completo de la naturaleza... —y, por otra parte— por su buena disposición para tratar de los problemas particulares que pueden ser sometidos a pruebas empíricas o a detallados análisis".[62]

Después de haber hecho estas precisiones respecto a las ciencias formales y empíricas, Salmerón pasa a ocuparse de la filosofía señalando que es posible usar el término "filosofía" en varios sentidos: "En su acepción más amplia, la palabra filosofía alude a ciertas representaciones o doctrinas que pretenden expresar la estructura del mundo por medio de una conexión más o menos coherente de conceptos o simplemente de imágenes".[63]

Es en el sentido que se infiere del pasaje anterior que la filosofía se ha comprendido a sí misma a la manera tradicional. Sin embargo, anota Salmerón, el término "filosofía" puede ser utilizado en un sentido mucho más estricto y preciso para expresar con él una determinada actividad intelectual, analítica y teórica.[64] Es así, anota Salmerón, que "... la filosofía de nuestro tiempo, en la medida en que pretende ser conocimiento riguroso, ha renunciado a ser concepción del mundo y a cumplir las funciones morales y educativas de la sabiduría".[65] De este modo Salmerón ofrece una concepción de la filosofía en la vertiente en que esta era entendida en la tradición de la filosofía analítica:

[61] *Ibid.*: 28.
[62] *Ibid.*: 30.
[63] *Ibid.*: 107.
[64] *Ibid.*: 109.
[65] *Ibid.*: 31.

> El contenido de la investigación filosófica, en su sentido más estricto, se cumple en el examen de los términos que estas formas de pensamiento —la sabiduría, las concepciones del mundo y las ciencias— emplean, de sus implicaciones y supuestos, con el objeto de aclarar sus estructuras lógicas y su significado para la acción humana.[66]

El foco de interés de Salmerón en el vasto campo de la filosofía analítica estuvo dirigido en forma especial al ámbito de la filosofía moral. Su propuesta se coloca a primera vista en una posición distinta a la de filósofos como Kant. En efecto, para el autor de la *Crítica de la razón práctica*, el concepto central de la moralidad es el del deber que se expresa en un principio supremo dado por el imperativo categórico; para Salmerón, en cambio, la moralidad remite básicamente a las *actitudes*. Este desplazamiento es explicado por Salmerón de la siguiente manera:

> La justificación de la adopción de una norma suprema tiene que hacerse en términos estrictamente extranormativos; dicho de otro modo, en términos de un esquema más o menos coherente de ideales, de enunciados generales y juicios de valor capaces de enfrentar la realidad de la experiencia humana y establecer conexiones entre las decisiones del sujeto y el resto del mundo.[67]

Así, de acuerdo con Salmerón, la propia justificación de las normas y principios morales remiten necesariamente a un concepto más básico, a saber: el de *actitud*. Lo que Salmerón entiende bajo el término "actitud" es una disposición a manifestar un comportamiento coherente y constante a partir del compromiso que el agente mantiene con una concepción general del mundo al igual que con ciertos principios, normas e ideales. Así comprendidas, las actitudes no expresan un conjunto arbitrario de preferencias o de aversiones,

[66] Salmerón, 1971: 32.
[67] *Ibid.*: 142.

sino más bien una orientación general y sistemática que permite guiar la conducta de los seres humanos.[68] Es por ello que asumir o adoptar una actitud implica para el agente un compromiso con ciertos principios, ideales y valores, y las actitudes pueden entenderse, así como una suerte de contrapartida *individual* de los valores que son siempre representaciones *sociales*.[69] Es posible así asumir la existencia de diversos conjuntos de posibles actitudes a las que debe remitir el agente para poder justificar moralmente tanto su conducta como la de la comunidad de la que él forma parte y, en general, de otras comunidades ajenas a él. Salmerón asume de este modo la existencia de diversos sistemas de valores sociales y, de la misma manera, de diversos conjuntos de actitudes morales desde las cuales los agentes individuales intentan justificar sus propios patrones de comportamiento. Los problemas planteados para la filosofía moral pueden ser desde esta perspectiva de dos órdenes: el primero de ellos tiene que ver con el modo en que se adquieren, desarrollan y cultivan las actitudes morales; el segundo, en cambio, con la pregunta en torno a cómo se comportan las actitudes morales con respecto a los principios y normas de carácter universal.

Respecto al primer punto, esto es, respecto a la pregunta en torno a cómo se adquiere, desarrolla y cultiva una actitud moral, Salmerón parece responder con una reflexión sobre la educación que es la que recorre su libro *Enseñanza y filosofía* (1991). En efecto, según Salmerón, los ideales y principios que se encuentran a la base de las actitudes morales son expresados y apuntalados tanto por personas como por grupos e instituciones y se trasmiten a los individuos justamente a través de la *educación*. De acuerdo a esto, y con esto volvemos a un tema caro a Salmerón, la educación no puede ser comprendida como un mero instrumento para transmitir información, sino que debe ser también, y esto es aún más importante, un medio para transmitir los valores y principios rectores de una cultura entera y, a la vez, un medio para desarrollar y ejercer la

[68] *Ibid.*: 117.
[69] *Ibid.*: 138.

capacidad de crítica y de evaluación no sólo de la información recibida sino también, al mismo tiempo de los valores que han sido transmitidos por la misma educación. De este modo, a través de la educación tiene lugar lo que podría ser denominado una suerte de socialización moral en virtud de la cual el individuo interioriza los valores y principios de su cultura y, de ese modo, adquiere y desarrolla ciertas actitudes morales (es en este sentido que Salmerón subraya especialmente el papel de la literatura por su capacidad para expresar, a través de la ficción, una amplia gama de actitudes morales por medio de la creación ficticia de personajes, situaciones y mundos ficcionales). Es en el interior del horizonte cultural en el que los individuos se encuentran que se articulan, desarrollan, reproducen y critican los valores y principios que permiten desarrollar las actitudes morales y, de ese modo, como ya lo habíamos señalado una socialización moral de los agentes. Así, a través de la educación, el individuo adquirirá e interiorizará los valores y principios que habrán de ser rectores en su comportamiento y en su vida y que él ulteriormente podrá cuestionar críticamente. Es claro para Salmerón, sin embargo, que, en el curso de la vida de los agentes, motivados por circunstancias de la vida individual o bien de la vida social y política en la que el agente vive, las actitudes interiorizadas y adoptadas a través de la educación podrán reformularse y transformarse de manera incluso radical, o bien matizarse o fortalecerse a partir de la información disponible, de la experiencia de vida de los individuos, de las circunstancias sociales, políticas e históricas.

El segundo punto es el de la relación que las actitudes morales tienen con los principios y normas de carácter universal sobre los que han insistido las éticas de corte kantiano. En efecto, por un lado, la propuesta de Salmerón al centrar su atención en las actitudes morales, abre la vía para una comprensión de una ética plural que reconozca justamente la diversidad de actitudes que guían el comportamiento de los agentes en el interior de distintas tradiciones culturales. Sin embargo, Salmerón no propone con ello una visión de la moral de corte relativista; es por ello que se pregunta si las

actitudes morales mismas pueden ser susceptibles de una justificación y es en ese sentido que él destacará dos rasgos de las actitudes que son los que le imprimen a ellas su carácter específicamente moral y les permiten, al mismo tiempo, insertar en ellas una dimensión universalista. El primero de ellos es el de la autonomía. En efecto, para Salmerón las actitudes requieren de un compromiso que el agente realiza con ellas; de este modo, el asumir una actitud es en último término resultado de una decisión libre y autónoma por parte de los individuos que con ellas se comprometen. El segundo rasgo remite a una pretensión de universalidad, pues el compromiso moral que el agente individual asume con respecto a la actitud tiene lugar porque el propio agente individual considera que el valor o ideal expresado en esa actitud está dotado si no de objetividad, sí por lo menos de una pretensión de universalidad que lo hace deseable y susceptible de ser seguido en el comportamiento. En sus últimos trabajos, Salmerón se empeñó en introducir algunos conceptos morales centrales que, según él, parecían imprimir a las actitudes morales un rasgo de universalidad o, por lo menos, de pretensión de universalidad. Entre estos conceptos Salmerón mencionaba los de dignidad humana, tolerancia, justicia, derecho a la identidad, necesidades básicas, que habrían de ser considerados como soportes básicos de una cultura común en el horizonte de una tradición cultural conforme a los principios del liberalismo.[70]

Nacido en Florencia y desde 1951 radicado en México, Alejandro Rossi (1932-2009) hizo sus estudios inicialmente en Roma, Florencia, Buenos Aires y Los Ángeles. Se graduó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM[71] y, posteriormente, realizó estudios de filosofía tanto en la Universidad de Friburgo con Martin Heidegger como, posteriormente, en la de Oxford donde fue miembro del Magdalene College y discípulo de Bertrand Russell, experimentando, además, la influencia de los filósofos ingleses Gilbert Ryle y

[70] Véase Salmerón, 1998.

[71] Rossi realizó su tesis de maestría sobre Hegel. Sobre Rossi, puede consultarse: González y Olivé, 1994.

Peter F. Strawson. En 1958 Rossi vuelve a México, para integrarse a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y, posteriormente, al Instituto de Investigaciones Filosóficas. Al igual que Luis Villoro y Fernando Salmerón, Alejandro Rossi se había formado en México también bajo el magisterio de José Gaos. Sin embargo, ya desde finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, Rossi comenzó a aproximarse a la filosofía analítica. Fue así que en 1962 ofreció el primer curso sobre Gottlob Frege en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.[72] Rossi comenzó a preocuparse entonces por el problema del lenguaje y la significación partiendo inicialmente de una discusión con Husserl, más exactamente de sus *Investigaciones lógicas*. El resultado de esta discusión aparece expresado en el artículo "Sentido y sinsentido en las *Investigaciones lógicas*" (1960) que será integrado posteriormente en su libro *Lenguaje y significado* (1969). En este libro aparecen, además del ensayo ya mencionado, cuatro ensayos más: el primero con el título "Lenguaje privado" (1963), el segundo "Teoría de las descripciones, significación y presuposición" (1964), el tercero "Descripciones vacías" (1967) y, finalmente, el último con el título "Nombres propios" (1969). Todos estos trabajos fueron publicados en la década de los sesentas, el primero en el año de 1960 y el último en el año de 1969, y es en este periodo que se puede localizar la recepción, desarrollo y originalidad de Alejandro Rossi en el ámbito de la *filosofía analítica* en México.

Como el propio Rossi lo señala en el prólogo a *Lenguaje y significado*, los problemas planteados en los artículos que lo componen son de "semántica filosófica" y tienen que ver más específicamente con la teoría del significado, las descripciones definidas, la identificación, la individuación y los criterios de aplicación. Me detendré a continuación especialmente en los dos primeros ensayos. En el primero de ellos porque en él se puede observar claramente el pro-

[72] Posteriormente, en 1972, se publicó una de las primeras traducciones al español de las obras de Gottlob Frege que contenía la *Begriffsschrift, Die Grundlagen der Arithmetik* y *Was ist eine Funktion?* Esta traducción fue realizada por Hugo Padilla y fue publicada con el título *La conceptografía y otros escritos* (1972).

ceso de transición desde la fenomenología de Husserl hacia la filosofía analítica; el segundo, porque en él se expresa la recepción de la filosofía de Wittgenstein (en el tercer ensayo Rossi trata uno de los problemas centrales de la filosofía analítica, a saber: el de la teoría de las descripciones definidas ofrecida por Bertrand Russell, en el que, por razones de espacio, no habré de detenerme).

En efecto, en el primero de los ensayos que aparecen en *Lenguaje y significado*, Rossi ofrece una exposición y, al mismo tiempo, una crítica de las líneas centrales de lo que él denomina la "semántica husserliana". En efecto, Rossi encuentra en las *Investigaciones lógicas* una teoría de la significación que Husserl desarrolla a partir del fenómeno de la expresión *(Ausdruck)*. Para ello Rossi se dirige inicialmente a la primera de las investigaciones lógicas y a la distinción que en ella plantea Husserl sobre el doble sentido del término *signo [Zeichen]*. Así, Rossi recuerda que el primer sentido del término "signo" en Husserl será aquel que comprende a este como *señal [Anzeige]*, esto es, aquel signo que indica o señala algo y que se caracteriza de este modo por una *función indicativa* (piénsese a este respecto, por ejemplo, en la bandera como signo (señal de la nación), en el estigma como signo (señal de la esclavitud, etc.).[73] En su segundo sentido el signo aparece no como *señal* sino como *signo significativo* y es en ese sentido que el signo aparece en la palabra, en la frase o en la proposición con significado. Ese signo significativo es lo que Husserl comprende propiamente, según Rossi, como *expresión [Ausdruck]*; así, de acuerdo a Rossi, para Husserl la expresión tiene un significado porque, cuando el sujeto emite un determinado sonido y, de este modo, una expresión, realiza al mismo tiempo un *acto* que es un *acto de dar sentido* y este, a su vez, comporta una *vivencia intencional* que es, a su vez, un *fenómeno psíquico*.[74] El acto de dar sentido remite así a una intención, esta a una vivencia *[Erlebnis]*, a un acto psíquico que, al mismo tiempo, se dirige también al objeto al que se refiere la expresión en cuestión.

[73] Véase Rossi, 1969: 9 y ss.
[74] *Ibid.*: 15.

Las consideraciones realizadas anteriormente se inscriben en un análisis de la expresión desde un punto de vista *subjetivo*, psicológico, que remite, pues, a la serie de actos que un sujeto realiza para que una expresión con significado pueda tener lugar; se trata, así, de un análisis de la *expresión* como *vivencia*. No obstante, asegura Rossi, en Husserl es posible considerar los elementos anteriormente expuestos desde una perspectiva distinta, no subjetiva, sino *objetiva*, en la que no sean relevantes los actos intencionales que están a la base de la expresión sino, más bien, los resultados de esos actos, la expresión y su significado, respectivamente. En virtud de este cambio de perspectiva, asegura Rossi, se transita desde el *expresar* como un fenómeno *subjetivo* para proceder a estudiar la *expresión* como un fenómeno *objetivo*.[75] Con ello el análisis se dirige a lo que Husserl llama la idealidad de la expresión y de la significación. Así, apunta Rossi, la intención significativa mienta (de *meinen*, en alemán) un objeto o una situación objetiva y es precisamente esta referencia a una objetividad, a un objeto, lo que *da* sentido al signo como expresión; sin embargo, aquello que se menciona en un determinado modo es distinto del acto en tanto vivencia psíquica y es justamente ello lo que debería llamarse la significación de la expresión propiamente dicha. Es aquí que se plantea una distinción entre el objeto "tal como es intencionado" esto es, el modo en que es mencionado en la intención, por un lado, y el objeto "intencionado" como tal, esto es, el objeto en general que puede ser mencionado, mentado *[gemeint]*, de distintas formas. Así, señala Rossi, la significación de una expresión es lo que esta expresión *dice*; sin embargo, según Husserl, en la expresión es necesario distinguir entre lo que la expresión dice, esto es, lo que ella significa, por un lado, y aquello acerca de lo cual la expresión dice algo, esto es, entre lo que se dice de un objeto y el objeto mismo del cual se dice esto o aquello.[76] Es aquí donde Rossi plantea su crítica a Husserl en el sentido de que, si bien es posible aceptar que dos significaciones

[75] Rossi, 1969: 25-26.
[76] *Ibid.*: 29 y ss.

o expresiones distintas se refieran a un mismo objeto, lo que parece difícil de aceptar es la explicación que Husserl propone de este hecho postulando un "objeto en general".[77] Sin embargo, el punto hacia el que Rossi conduce su reconstrucción de la teoría de la significación en Husserl es más bien el de la identificación que Husserl realiza entre la *significación* y la *comprensión* de la expresión. En efecto, según Rossi, para Husserl la única condición que debe satisfacer una expresión para ser significativa es el que esa expresión sea *comprensible*; así, una expresión del tipo "un círculo cuadrado es liviano" tiene sentido porque es comprensible y, al ser comprensible, puede ser susceptible de verdad o falsedad. Una prueba de que para Husserl la *significación* de una expresión equivale a la *comprensión* de esa expresión es el hecho de que sólo con base en esta identificación es posible que una expresión cuya significación sea contradictoria —o bien una expresión que no sea contradictoria pero cuyo objeto sea inexistente— tiene para Husserl una significación; en segundo lugar, continua Rossi, el hecho de que el sinsentido sea únicamente aquello que es *incomprensible* muestra también el que la significación es lo mismo que la comprensión. De acuerdo con esto, el elemento fundamental de la teoría husserliana de la significación reside en una teoría de la *comprensión*, aunque, agrega Rossi a continuación, una compresión entendida de manera más bien *psicológica*.[78]

El segundo de los ensayos que integra Rossi con el título "Lenguaje privado" en su libro *Lenguaje y significado* expresa en forma muy clara el desplazamiento de su interés desde la fenomenología hacia la *filosofía analítica*, especialmente hacia uno de sus exponentes más destacados: Ludwig Wittgenstein. En efecto, en ese segundo texto Rossi se propone exponer e interpretar *algunas* de las ideas de Ludwig Wittgenstein sobre el lenguaje privado. Rossi procede así inicialmente a caracterizar el lenguaje privado no bajo la forma de un lenguaje compartido por un número limitado de personas o,

[77] *Ibid.*: 32-38.
[78] *Ibid.*: 49-50.

excepcionalmente, por una sola persona; el lenguaje privado tampoco debe ser entendido como una suerte de código que pudiera ser en principio utilizado o bien por un número determinado de individuos o bien por una sola persona con un propósito particular, por ejemplo, el de llevar un diario. No; como lo recuerda Rossi, Wittgenstein entiende por lenguaje privado más bien "un lenguaje que, además de pertenecer a una sola persona, no puede llegar a ser comprendido por ninguna otra. Se trataría de un lenguaje que es necesariamente privado y no accidentalmente privado".[79]

Como ejemplos de un lenguaje privado Wittgenstein aduce un lenguaje que se refiere a las sensaciones inmediatas, privadas, de un sujeto que son incomprensibles para otro. Lo que Rossi se propone aclarar en este breve ensayo es entonces la razón por la que Wittgenstein niega la idea de un lenguaje necesariamente privado. Para ello él cree encontrar en Wittgenstein dos argumentos centrales.[80] El primero de ellos consiste en establecer una correlación entre la conducta, la situación general y la regularidad del uso de ciertas palabras del hablante que pretendidamente tendría un lenguaje privado (por ejemplo, un lenguaje para referirse a sus propias sensaciones a las que sólo él tendría un acceso) para, de ese modo, abrir una vía para la comprensión de ese lenguaje privado. De acuerdo a esto, se podría diseñar una vía de comprensión para ese lenguaje de sensaciones y mostrar de este modo, justamente por el establecimiento de una correlación entre el comportamiento, la situación, y la regularidad en el uso de ciertas palabras por parte de ese hablante, que ese lenguaje de sensaciones aparentemente privadas no es, en último análisis, un lenguaje necesariamente privado. En este primer argumento no se niega por supuesto la existencia de experiencias privadas; lo que se niega más bien es que las palabras de nuestro lenguaje de sensaciones deban concebirse como refiriéndose a esa

[79] Rossi, 1969: 52.

[80] Rossi toma aquí como eje de su argumentación, es claro, las *Investigaciones filosóficas*, especialmente los parágrafos §§ 243, 258 y 288. Rossi sigue especialmente la reconstrucción del argumento ofrecida por Norman Malcolm, Peter Strawson y Peter Geach.

experiencia, a esa sensación privada.[81] Sin embargo, señala Rossi, este argumento no refuta totalmente la idea misma de un lenguaje privado. Podríamos imaginar, siguiendo a Wittgenstein, que alguien establece el significado de un signo con el fin, por ejemplo, de llevar un diario acerca de la recurrencia con que aparece una determinada sensación y, de ese modo, asociar la sensación con el signo, escribiendo ese signo en un calendario cada día que se presentara esa misma sensación.[82] Se podría pensar aquí entonces que el significado del signo se ha establecido mediante una suerte de definición ostensiva, señalando por así decirlo internamente a la sensación con el propósito de expresarla a través de un signo fijo y estable. Sin embargo, de ello se seguiría prácticamente de forma analítica que sería *incorrecto* usar ese mismo signo para otro tipo de sensaciones distintas a aquella que ha sido establecida mediante la definición. Es claro, no obstante, que lo importante a destacar aquí es que el uso *correcto* de semejante signo consistiría entonces no en otra cosa más que en aplicar esa misma palabra, ese mismo signo, a la misma sensación con respecto de la cual se estableció su significado y, de ese modo, el uso futuro de ese signo tendría que estar siempre en conformidad con esa definición ostensiva, con esa "regla que ha sido establecida". Sin embargo, en este caso, si la persona que ha empleado ese signo decide que lo ha usado correctamente, ella no dispondría de ningún otro medio para averiguar si esa decisión es efectivamente correcta, es decir, puede tener subjetivamente la absoluta certeza de que en este momento está aplicando correctamente la palabra; no obstante, carece de la posibilidad de elucidar objetivamente si esa suerte de certeza subjetiva, esa creencia, corresponde efectivamente a los hechos. De este modo, la única prueba de que esa persona habría usado el signo correctamente es que ella, subjetivamente, lo piensa así, pero, de este modo, no podría establecer una distinción objetiva entre "creo que es correcto" y "es correcto." Esto es, a partir de la creencia de estar empleando la

[81] Véase Rossi, 1969: 73.

[82] Véase Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*: § 258; Rossi, 1969: 74.

palabra correctamente no puede seguirse en modo alguno el que ese uso sea en realidad, objetivamente, más allá de una creencia meramente subjetiva, efectivamente correcto, efectivamente conforme a la regla, y no hay otro medio independiente para probar que lo que el sujeto en cuestión cree que es correcto lo sea efectivamente por lo que carecería de sentido la afirmación de que estaría usando correctamente las palabras de ese lenguaje privado. En un lenguaje privado, y este parece ser el argumento central de Wittgenstein según Rossi, la idea de corrección no podría tener, pues, ninguna aplicación.[83] De acuerdo con esto, no es posible plantear en un lenguaje privado la distinción entre un uso correcto y un uso incorrecto de las palabras y, en ese sentido, no es posible hablar de seguir reglas y, por consiguiente, de corrección, de incorrección, de regularidad, de usos y significados fijos y establecidos, etc. La conclusión a la que llega Wittgenstein, señala Rossi, es así que la expresión "lenguaje privado" es contradictoria y es precisamente aquí donde Rossi localiza el segundo argumento, el argumento decisivo ofrecido por Wittgenstein en contra de la idea de un lenguaje privado: "En un Lenguaje Privado, digámoslo con las palabras de Wittgenstein, no habría 'criterios de corrección', o sea, se niega que sea coherente hablar de 'criterios privados de corrección'".[84]

Ese segundo argumento, apunta Rossi, se aplica no solamente a un lenguaje de sensaciones, sino a todo posible ejemplo de lenguaje privado en la medida en que cualquier lenguaje privado supondría la existencia de reglas que correlacionan unas palabras con unos objetos y criterios de corrección en el uso de las palabras y en el seguimiento de las reglas. Es aquí que podemos encontrar el modo en que Rossi se apoya en Wittgenstein y, con él, en la *filosofía analítica*, para realizar implícitamente una crítica a Edmund Husserl y a la fenomenología justamente a partir del análisis de la significación. En efecto, Rossi señala que cuando Wittgenstein habla de lenguaje no está pensando en modo alguno en un acto de dotar

[83] Véase Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 258; Rossi, 1969: 76.
[84] Rossi, 1969: 79.

de significado a un signo (y aquí, aunque no lo menciona, Rossi parece estar pensando en Husserl y en la fenomenología) ni tampoco en una suerte de "acto significativo" o en un estado subjetivo que haría posible hablar de algo así como una significación subjetiva. No; Wittgenstein piensa más bien en el lenguaje como algo, por así decirlo, independiente de nosotros —un conjunto de reglas—, aunque nosotros las hayamos creado. Los estados subjetivos, actos, o el nombre que se prefiera, no se niegan: pero el segundo argumento señala que su presencia no es suficiente, como apuntamos antes, para poder aplicar el término "Lenguaje".[85]

Así, el balance que Rossi extrae de esta reconstrucción de los argumentos de Wittgenstein en contra de la idea del lenguaje privado es justamente el que nuestra idea del lenguaje tiene conexiones esenciales con lo público, lo comunitario y, justamente en razón de ello no es posible hablar de un lenguaje privado. Rossi abre aquí una vía para abordar el problema de la significación ya no sobre la vertiente de la fenomenología, sino de la filosofía analítica. Es así que los ensayos siguientes presentados en el libro al que ahora nos referimos ("Teoría de las descripciones, significación y presuposición" (1964), "Descripciones vacías" (1967) y, finalmente, "Nombres propios" (1969)) se orientan a esclarecer problemas centrales en el interior de esa tradición. Infelizmente, a lo largo de la siguiente década, Rossi pareció distanciarse no solamente de la filosofía analítica, sino de la Filosofía en general para desplazarse al campo de la literatura. Sin embargo, aún en este campo, sus preocupaciones por el lenguaje y, en general, por la filosofía, no lo abandonarían jamás.[86]

[85] *Ibid.*: 83.

[86] Pienso, por ejemplo, en sus reflexiones sobre los objetos falsos y en la imagen que ofrece de José Gaos en el *Manual del distraído* (1978) (véase Rossi, 1978: 121-126 y 139-149).

Segundo Excurso: La filosofía y lo sagrado: María Zambrano, Luis Villoro y Ramón Xirau

Como ya lo señalábamos en el "Prólogo" a este libro, desde sus inicios la reflexión filosófica ha estado acechada por la presencia de lo extraño, de lo otro, al modo de una sombra que siempre la ha acompañado y sobre la que ella solamente a veces suele volverse. En efecto, ya desde los diálogos tardíos de Platón —pienso aquí especialmente en el *Parménides* o en el *Sofista*— la otredad aparece como una determinación esencial de todo lo que existe.[1] No obstante, quizá ha sido en la época moderna en general y en la filosofía moderna en particular, especialmente desde la Ilustración, que la reflexión sobre la otredad se ha planteado con singular persistencia. Esta preocupación aparece así ya en la revisión de la Ilustración que reunió a los críticos de Kant —a Schiller con Schlegel, a Fichte con Hölderlin, a Schelling con Hegel— en sus tentativas por pensar —y eventualmente superar— la oposición entre fe y saber, entre lo finito y lo infinito, la separación entre espíritu y naturaleza, entre entendimiento y sensibilidad, entre deber e inclinación, buscando detectar las huellas del singular extrañamiento que la razón ha experimentado en el mundo moderno. Es este mismo desasosiego ante lo otro de la razón, ante las figuras de la alteridad, el que parece expresarse tanto en el pensamiento de Nietzsche como en el de Freud. Uno y otro parecen estar animados por la convicción de que el sujeto y la razón no existen ni pueden ser comprendidos sin

[1] Véase *Sofista*, 257 b 3 y s., 256 e 5 y s. y 258 e1.

su constante remisión a lo otro, a una otredad constitutiva que aparece en diversas formas, sea como naturaleza, sea como cuerpo, como fantasía o como deseo, que expresan una presencia inasible o una ausencia radical con las que ha solido caracterizarse también a lo sagrado. En lo que a continuación sigue me ocuparé de tres filósofos —los tres nacidos en España, una de ellas mujer con una presencia de corta duración temporal en nuestro país, pero con una profunda huella; los otros dos, con una vida entera en México— que se han ocupado de la relación de la filosofía con lo sagrado, a saber: María Zambrano, Luis Villoro y Ramón Xirau.

María Zambrano nació en Vélez-Málaga en 1904 y murió, después de un largo exilio, en Madrid en 1991. Zambrano estudió Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid y fue discípula de Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y Manuel García Morente. En 1931 fue nombrada profesora de Metafísica en esa misma universidad. Al finalizar la guerra, Zambrano tuvo que exiliarse pasando por Cuba, México, Italia y Suiza. No fue sino hasta 1984 cuando regresó a Madrid donde residió hasta el fin de sus días en 1991. Entre su vasta obra destacan *Filosofía y poesía* (1939), *Hacia un saber sobre el alma* (1950), *El hombre y lo divino* (1955), *El sueño creador* (1965), *Claros del bosque* (1977) y *De la Aurora* (1986), entre otros.[2]

Fue justamente en *El hombre y lo divino* donde María Zambrano ofreció una reflexión sugerente en torno a lo sagrado que tuvo enorme influencia en la filosofía y en la literatura en el ámbito iberoamericano en general y mexicano en particular. Este libro conoció dos ediciones, la primera de ellas, como ya se ha dicho, fue publicada en 1955 y constaba básicamente de tres secciones la primera dedicada al título del libro *El hombre y lo divino*, la segunda con el título *El trato con lo divino: La piedad* y la tercera presentada bajo el rubro *Los*

[2] Sobre el pensamiento de Zambrano pueden verse: Revilla, 1998; Eguizabal, 1999 y 2002; Bundgård, 2000 y 2009; Sánchez Cuervo, Sánchez Andrés y Sánchez Díaz, 2004; Beneyto y González Fuentes, 2004; Cerezo, 2005; Abellán, 2006; Rivara, 2006; Lizaola, 2008; Rivara y Lizaola, 2009; Moreno Sanz, 2008; Astey, 2010; Janes, 2010 y Laguna, 2015.

procesos de lo divino. En una segunda edición publicada en 1973 Zambrano agregó dos secciones más con los títulos, respectivamente: *De los templos y la muerte en la antigua Grecia* y *En la tradición judeocristiana*. En lo que a continuación sigue me centraré especialmente en la tres primeras secciones de este libro, esto es, en la obra tal y como fue publicada en el año de 1955.

Zambrano inicia su obra señalando que el carácter de una cultura depende no tanto de la lucha y confrontación del hombre con la naturaleza o con los demás hombres, sino, más bien, de la presencia de los dioses:

> De la configuración que lo divino haya tomado frente al hombre, de la relación declarada y de la encubierta, de todo lo que permite se haga en su nombre y, aún más, de la contienda posible entre el hombre, su adorador, y esa realidad; de la exigencia y de la gracia que el alma humana a través de la imagen divina se otorga a sí misma.[3]

En efecto, para Zambrano el conflicto fundamental a partir del cual se puede comprender la existencia humana, la presencia del hombre en el mundo, su relación con la naturaleza y con los demás es a partir de la relación que los seres humanos mantienen con los dioses, sea con su presencia o bien con su ausencia. La reflexión de Zambrano se convierte de este modo en una reflexión sobre la presencia de lo divino, su muerte y su ausencia, sobre el modo en que debe ser comprendida la existencia del hombre tras la desaparición o la muerte de lo divino.

En efecto, anota Zambrano, si nos remitimos a los dioses griegos, homéricos, estos han solido ser interpretados como la expresión personificada de las fuerzas naturales. Sin embargo, continúa ella, para poder comprender a los dioses como una expresión personificada de las fuerzas naturales es preciso haber tenido la experiencia previa de estas fuerzas como si fueran dioses. Más bien, anota Zambrano:

[3] Zambrano, 1955: 29.

> las fuerzas naturales, "la naturaleza" ha sido visto tan sólo después de los dioses en su perfecta figuración la dejaron visible; después de haberla despejado de ese *algo* de que son portadores; después también, de que el pacto con ellos había desilusionado al hombre, dejándolo en libertad, pacificado ya de su primer delirio.[4]

Los dioses se presentan de este modo como una forma de trato con la realidad que permite acotar el terror primario y elemental que aprehende al hombre frente a esa naturaleza que se le presenta como una alteridad radical. Esta forma de contener y regular el miedo ante lo otro representado por la naturaleza se da inicialmente a través de la *imagen*, una imagen que es inicialmente una imagen sagrada y que reaparece siempre, para Zambrano, en el delirio del amor.[5] Es, pues, en el interior de esta relación con lo divino que al hombre se le empiezan a revelar la naturaleza, los demás y se comienza a mostrar incluso él ante sí mismo. Siguiendo así a Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, Zambrano caracteriza la situación inicial del ser humano en el mundo como la de alguien que no tiene un espacio propio, un medio, una casa. Así, para poder estar en el mundo, necesita primero construir precisamente ese medio, esa casa, disminuyendo de ese modo el terror primario que le ofrece su existencia en el mundo. Esta es precisamente la función que Zambrano le asigna a los dioses:

> Es dentro de sí, donde se siente esa realidad suprema que le impulsa y le lleva sobre todo obstáculo. La realidad en torno no se le presenta como enemiga y la pesadilla del terror ha desparecido. Es el reverso de la persecución: es la gracia, que se diera más tarde; es el aspecto benéfico, positivo. Porque la vida humana se da inicialmente en estas dos situaciones que corresponden a las dos manifestaciones de lo sagrado: la doble persecución del terror y de la gracia.[6]

[4] Zambrano, 1955: 31.
[5] *Ibid.*: 32.
[6] *Ibid.*: 36.

Con la aparición de los dioses se cierra para Zambrano un largo periodo de oscuridad y de padecimientos, de sometimiento ante el terror representado por la realidad. La aparición del dios o de los dioses es la señal de que ese pacto, esa alianza del hombre con la naturaleza, con los demás y consigo mismos han sido concluidos. Con ello ha cesado el delirio de persecución o, al menos, una forma de persecución pues, en lo sucesivo, el perseguido no lo será más por una realidad que se le presenta como lo radicalmente otro, sino, más bien, por un dios a quien eventualmente podrá demandar una explicación. Ahora los seres humanos tienen a quien poder dirigirse. Con la aparición de los dioses aparece también así, dirá Zambrano, la posibilidad de preguntar:

> La aparición de dioses como Apolo, y la revelación de Jehová, señalan así la aparición de lo más humano del hombre: el preguntar, el hacerse cuestión de las cosas [...] la pregunta dirigida a la divinidad —revelada o develada poéticamente— ha sido la angustiada pregunta sobre la propia vida humana. Entre las dos preguntas suelen de común el hecho de preguntar; el cambio de actitud, la revolución que lleva consigo.
>
> La actitud de preguntar supone la aparición de la conciencia; de la conciencia, ese desgajamiento del alma. Una rotura... es lo primero que se imagina haya dado origen a la conciencia siguiendo el hilo de esa nostalgia del "paraíso perdido" y de la "edad de oro" mas, este "paraíso perdido" y la "edad de oro" no han existido jamás en la historia, ni en su largo preludio, la pre-historia.[7]

Es, pues, a partir de esta relación con lo divino que el hombre se empieza a plantear preguntas sobre el mundo, sobre los demás y sobre sí mismo y es en torno a esta nueva actitud que consiste en poder preguntar e interrogarse sobre el mundo, sobre los demás y sobre sí mismo que se sitúa a la vez el origen de la conciencia humana. Este preguntar que da origen así a la conciencia humana es

[7] Zambrano, 1955: 35-36.

el que se encuentra a la base de la filosofía cuyo origen remite de este modo a esa experiencia de lo humano con lo divino:

> Esta experiencia divino-humana la recogerá después, sin decirlo, la filosofía, cuando lanzó al hombre a preguntarse a sí mismo qué es lo que le rodea, en lugar de ir en busca de razones ante una divinidad que, a duras penas, condescendió con que fueran entregados a la desvalida criatura los medios más elementales de subsistencia.
>
> La aparición de los dioses, su sedimentación, marcará un periodo de oscuras luchas entre ellos o entre los dioses y algunos elementos vencidos —China, India—. Significa pues un pacto, o una victoria viva en el interior mismo del misterio último de la realidad; son la expresión de una ley que ya nunca más se verá transgredida, son el signo y la garantía de que el mundo está formado; se ha salido ya del Caos.[8]

No obstante, agregará Zambrano, aun antes de que pueda surgir alguna pregunta dirigida a los dioses existe una relación y un trato de carácter universal con respecto a ellos, a saber: el sacrificio. En efecto, apuntará Zambrano, en virtud del sacrificio el hombre se inserta en la naturaleza, en el orden del universo y establece una relación con los dioses. El sacrificio parece tener así una red de funciones múltiples; sin embargo, entre todas ellas hay una fundamental, a saber: a través del sacrificio se busca provocar una manifestación de los dioses, pues estos están siempre presentes aunque sin manifestarse de manera visible más que sólo en raros y preciosos instantes bajo la forma de una manifestación de lo infinito, instantánea, de la misma manera en que se manifiesta la felicidad. La categoría temporal del *instante* adquiere con ello una singular relevancia en el pensamiento de Zambrano. El instante es, en efecto, una unidad cualitativa de tiempo, susceptible en ocasiones de ser efectivamente medida con nuestros relojes; sin embargo, el instan-

[8] *Ibid.*: 39.

te puede ser solamente un segundo, una hora, o bien días y noches del tiempo solar.

> El instante no podría aparecer si no fuera la manifestación de lo divino; algo que borra la inmediatez, cualquiera que esta sea ya sea surgir en su vacío otra realidad distinta en cualidad. Realidad distinta que cualitativamente y más tarde, en las religiones ya decantadas, será tenida como la realidad verdadera, será aceptada como lo más verdadero, cuando la idea de verdad funcione en la mente humana [...] lo que aparece en el "instante" es la pre-verdad.[9]

El sacrificio es entonces un acto o una serie de actos que permiten hacer surgir el instante en el que lo divino se hace presente. En él se dan cita las acciones y las palabras; las primeras, sin embargo no aparecen vinculadas a sus contextos práctico-cotidianos y las segundas no funcionan ni aparecen a la manera de una proposición, de un juicio. Se trata más bien de un entrelazamiento entre palabras y acciones más próximos a la súplica y a la conminación que buscan propiciar la aparición de los dioses. Y es en virtud de esta estructura sacrificial que posibilita la aparición de los dioses que la realidad se conforma de manera más precisa:

> La aparición de los dioses, el hecho de que haya dioses, configura la realidad, dibuja una primera especificación que más tarde, cuando la lógica haya sido descubierta, serán los géneros y las especies. La presencia de los dioses pone una cierta claridad en la diversidad de la realidad ya existente desde el mundo sagrado más primitivo y paradójicamente permite que vaya surgiendo el mundo profano.[10]

De este modo, la configuración del mundo, la experiencia que el ser humano tiene de él, de los demás y de sí mismo, el descubrimiento de la realidad en su conjunto, la edificación de los órdenes sociales

[9] Zambrano, 1955: 41.
[10] *Ibid.*: 43.

y políticos en los que vive con los demás, las leyes y el orden jurídico-institucional en el que se encuentra y convive con los otros, todo ello no habría sido posible, según María Zambrano, sin la mediación de los dioses, de la relación con lo divino.[11] Zambrano delinea con ello una suerte de *teo-logía* que asigna un papel central a los dioses, a la presencia de lo divino, a la relación que tienen los seres humanos con los dioses a través del sacrificio, a la experiencia del instante y a la primera forma de visibilidad de los dioses y de la naturaleza a través de la imagen.

En efecto, anotará Zambrano, entre el hombre y la realidad que lo circunda se interponen siempre imágenes de muy diverso orden. Pueden ser imágenes sagradas que más tarde se convertirán en simples representaciones pero que, en su conjunto, delinean y nos presentan al mundo como un mundo figurativo en el interior del cual nos representamos las cosas vivibles, damos forma al contenido de nuestras creencias y, en general, de todo el orden de representaciones e imágenes que nos caracterizan como seres humanos:

> La pregunta primera de la filosofía: "¿Qué son las cosas?" no hubiera podido surgir de la conciencia humana sin la mediación de estos dioses, de estas imágenes mediadoras. Ortega y Gasset hacia derivar la pregunta que da inicio a la filosofía de la ausencia de ser habida en los dioses griegos. Es la ausencia inicial del ser la que provoca la demanda, la interrogación.[12]

Esa imagen, según Zambrano, estará en el origen de lo que posteriormente se llamará *idea* o *forma*. Lo importante a ser subrayado aquí es que, de acuerdo a esto, la pregunta que da nacimien-

[11] Véase Zambrano, 1955: 58.

[12] Zambrano, 1955, 59. Se refiere aquí a una lección del curso impartido por Ortega y Gasset en la Universidad de Madrid en 1935 con el título "Tesis metafísica sobre la razón histórica". Según Zambrano, en ese curso Ortega y Gasset expuso la tesis de que fue el vacío de ser expresado en los dioses griegos lo que provocó en el hombre la nostalgia y, por lo tanto, la decisión de buscar al ser no más en el ámbito de lo divino, en los dioses, sino en las cosas de la naturaleza (véase Zambrano, 1955: 59, nota a pie).

to a la filosofía tiene sus raíces en última instancia en una ausencia de ser que se expresa inicialmente en las imágenes de los dioses. Es aquí donde Zambrano alude a la relación que mantiene la filosofía, por un lado, con la tragedia, por el otro. En efecto, la filosofía tiene como su condición de origen la ausencia de ser; la tragedia, por el contrario, marcará su nacimiento dando forma a la pretensión de existir que define a la condición humana. La conciencia del poeta trágico viene así a suplir la función del dios desconocido; la filosofía por su parte se esforzará en perseguir, sobre el trasfondo de la ausencia de los dioses, al ser mientras que la tragedia más bien encontrará al ser.[13] La filosofía entonces sólo pudo nacer en el interior de una cierta tensión en la relación entre el hombre y lo sagrado; sin embargo, para Zambrano fue la poesía, particularmente la poesía trágica, la primera en haberse enfrentado con el mundo oculto de lo sagrado. Puede decirse por ello, como de hecho lo hace Zambrano, que ha sido más bien la palabra poética la que dio lugar e hizo posible a la actitud filosófica. Sin embargo, al mismo tiempo, la actitud que se encuentra en la actividad poética parece tener a la vez un antecedente en la actitud que dará origen a la filosofía. Filosofía y poesía trágica remiten así una a la otra: "Y así, la filosofía se inicia del modo más antipoético por una pregunta. La poesía lo hará siempre por una respuesta a una pregunta no formulada".[14]

Poesía y filosofía han sido así desde su inicio dos caminos que en algunos instantes privilegiados se han fundido en uno solo. Uno y otro remiten en última instancia a la relación con lo sagrado y puede decirse por ello que el poeta trágico y el filósofo en Grecia asumen en último análisis aquella función que antaño estuviera encomendada al profeta, al jefe religioso.[15] Fue en Grecia, sin embargo, que tuvo lugar la victoria de la filosofía sobre la poesía. Esta victoria sucedió de una manera peculiar, pues, tras haber dado inicialmente una respuesta insatisfactoria a la pregunta en torno al origen o al fundamento del ser remitiéndolo a dos órdenes inadecuados y

[13] Véase Zambrano, 1955: 62.
[14] *Ibid.*: 65.
[15] *Ibid.*: 68.

equivalentes (agua y aire, en Tales y Anaxímenes, respectivamente), la filosofía ofreció otra respuesta más que la condujo a una realidad primaria y original que era sagrada por oculta y ambigua, por apenas poder ser nombrada, a saber: el *Apeiron* de Anaximandro:

> Lo que aparece en realidad en Grecia es la victoria de la filosofía sobre la poesía, en una curiosa manera. Pasado el primer momento en que la pregunta fue formulada por la filosofía tras la vacilación entre dos respuestas igualmente inadecuadas y equivalentes (agua, aire), vino a fijar su mirada sobre una realidad, primaria, original; sagrada por oculta y ambigua, por apenas nombrable. El *apeiron*, de donde todas las cosas vienen, según Anaximandro, fondo oscuro en donde la injusticia del ser, de ser algo estará asentada.[16]

La victoria de la filosofía sobre la poesía condujo para Zambrano al mismo tiempo a una suerte de reaparición de la poesía a través de ese fondo innombrable, sagrado, expresado por el *Apeiron* al que Anaximandro remite todas las cosas. De este modo, Zambrano cree posible señalar cuatro etapas esenciales en la relación entre la filosofía y la poesía —y entre una y otra y lo sagrado— de la siguiente manera: en primer lugar, Zambrano destaca la pregunta planteada por Tales y Anaxímenes en la que se descubre la actitud netamente filosófica; en segundo lugar, la propia filosofía en su preguntar descubre la realidad poética del *Apeiron* que no es sino otra de las formas en que aparece lo sagrado; en tercer lugar, se delinea una unidad entre la filosofía y la poesía en el pensamiento de Heráclito, Parménides y Empédocles. Finalmente, la poesía se denuncia como "mentira" por Platón dando así lugar al surgimiento de la filosofía en sentido estricto.[17]

En el horizonte de esta relación —que es, a la vez, una lucha— con lo sagrado, la filosofía convertirá al *Apeiron* de Anaximandro en un principio unitario del que surgirá la idea de Dios. La filosofía

[16] *Ibid.*: 69.
[17] *Ibid.*: 71.

procederá así a una transformación de lo sagrado y lo divino dando lugar a la idea de unidad, al ser como unidad:

> La libertad hallada por la acción poética de configurar las imágenes divinas fue aprovechada por la filosofía para una acción específica acerca de lo divino, de signo contrario.
>
> Pues la acción entre todas de la filosofía fue la transformación de lo sagrado en lo divino, en la pura unidad de lo divino.
>
> Y para realizar esta acción impremeditada de transformar lo sagrado en lo divino, el pensamiento filosófico tuvo que desatender a los dioses, imágenes. Partió del *apeiron*, realidad sagrada, ambigua, oculta donde todo germen está contenido, actuando, es decir, portadora de todos los signos de la realidad; materia en suma, donde la abstracción iría haciendo explícito su contenido. El ser uno de Parménides es ya la idea, la primera idea, y, por eso, es natural que aparezca en la misma inspiración el descubrimiento de la "idea". Es la identidad, la unidad de identidad, descubrimiento que viene a situarse en el otro polo del *apeiron*. Y así, entre esos dos polos: el *apeiron* —realidad ilimitada— y el ser uno, unidad e identidad, señalan los principios de la acción específica del pensamiento, de la transformación de lo sagrado en lo divino.
>
> Y la "idea", entre todas, portadora de la identidad será la idea de Dios. Divinidad que conservará la máxima realidad del *apeiron*, el ser origen de todo. Mas sin ambigüedad alguna, idéntico a sí mismo, siendo al mismo tiempo el sostén último del ser de cada cosa y su garantía ontológica. Permaneciendo en sí mismo y en todo. Justicia última sobre la injusticia de que cada cosa llegue a ser [...].
>
> Y era esta la gran necesidad humana implicada en el problema del ser; vencer por la visión esa oscura resistencia de lo sagrado, desentrañar dentro de ella la pura esencia que siendo hace que cada cosa sea; descubrir al final al ser que hace ser.[18]

Este proceso podríamos caracterizarlo como el de una progresiva racionalización de lo sagrado, de reducción de su pluralidad a

[18] Zambrano, 1955: 74.

la unidad, de su creciente transformación en algo nombrable y susceptible de ser definido. Así entendido, este proceso habrá de encontrar una primera culminación en la filosofía de Aristóteles, "descubridor de la definición: definir es salvar y condenar; salvar condenando. Más aún, juzgar. Y Aristóteles descubrió también el juicio".[19] Con Aristóteles se trata, de acuerdo a Zambrano, de poder pensar y formular en proposiciones al ser, de formularlo y enunciarlo en su multiplicidad, aunque sin perder con ello su unidad, diciéndolo de muchas maneras. La filosofía quedó con ello incorporada en el pensamiento sistemático bajo el dominio bajo el cual sucumbieron todas las tentativas filosóficas precedentes menos una: la de los llamados *pitagóricos*. El pitagorismo es comprendido así por Zambrano como el antagonista por excelencia de Aristóteles cuya figura, a su vez, parece prolongarse en la historia de la filosofía hasta la de Hegel.[20] Fueron, en efecto, los pitagóricos los que convirtieron en dones del pensamiento a la música y a las matemáticas, ambas hijas del número, no de la palabra. Para ellos, dirá Zambrano, el universo era un tejido de ritmos, una armonía incorpórea. Las fórmulas matemáticas por las que se afanaban los pitagóricos conservaban siempre las huellas de su origen mágico que remitía a Cronos, padre del éter y de la noche eterna, del silencio, pero también de la música, del tiempo hecho alma en virtud del número, Dios de los números y de la música:

> En Heráclito la filosofía es *hieros logos*; es decir, sagrada, no método: en Heráclito como en todos los pensadores de inspiración pitagórica, que sólo ello bastaría para sospechar en él una actitud original cercana a los pitagóricos, no dependiente de una influencia. El filósofo del *logos*, palabra explícita, razona y tiende a descubrir el método, ya desde Parménides, hasta la completa explicación del método "órgano" en Aristóteles. Los pensadores de inspiración pitagórica, del *logos* del número —del tiempo— no se encuentran

[19] Zambrano, 1955: 75.

[20] Zambrano establece aquí una analogía entre Aristóteles, por un lado, y Hegel, por el otro, que retoma de Xavier Zubiri (véase Zambrano, 1955: 76).

> obligados a dar un método, un camino de razones; acuñan aforismos, frases musicales, equivalentes a melodías o cadencias perfectas que penetran en la memoria o la despiertan; "acuérdate" o "para que te acuerdes", parecen decirnos... o hacen "catecismos" o "manuales" porque el método que ofrecen no es sólo de la mente, sino de la vida; la vida toda es camino de sabiduría, la vida misma.[21]

El conflicto entre ambas vías aparece en forma clara, según Zambrano, en Platón, en donde confluyen y se enlazan la dialéctica que conducirá a Aristóteles, por un lado, y una inspiración pitagórica que aparece en mitos y alegorías que apuntan hacia una verdadera conversión de la vida, por el otro. En Platón aparece pues el *logos*-palabra que conduciría prácticamente en línea recta en dirección a Aristóteles y, al mismo tiempo, el *logos* del número y de la música —que es igualmente el del silencio— de la tradición pitagórica. Ese *logos*-palabra se irá afinando y desarrollando hasta convertirse en un *logos* de la identidad por oposición al *logos* del número en el que las cosas se presentan no bajo la categoría de *identidad*, sino más bien bajo la de *relación*, esto es, bajo la alteridad y, por tanto, nunca remitiendo solamente a sí mismas sino, al mismo tiempo, hacia lo *otro*:[22]

> No hay "cosas" para el pitagorismo; no puede haberlas, ni pueden alterarse, pues no tendrían en verdad "dentro", ese dentro que es la sustancia, aunque no haya sido descubierta la "interioridad propia del hombre". El universo del número es exterior todo él; todo en él es exterior a sí mismo; volcado como los sonidos en la melodía, como la melodía en la armonía. Es el tiempo exteriorizado.
>
> El abismo del tiempo se ha vaciado, exteriorizándose. Es un modo de hacerse accesible [...] el tiempo, sentido desde el viejo Dios Cronos, no es el tiempo interior, el que sentimos en nosotros mismos y en nuestra vida los hombres de hoy. Es el tiempo cósmico, el tiempo sustancia de las cosas todas, abismo de la realidad.

[21] Zambrano, 1955: 82.
[22] *Ibid.*: 84-85.

> El número y el ritmo lo revelan, lo hacen aparecer y manifestarse, lo que es en él someterse, aplacarse.[23]

Sin embargo, a pesar de su derrota en manos de su gran oponente, Aristóteles, la tradición pitagórica no cesará de persistir a lo largo del pensamiento occidental. Así, aunque a partir del cristianismo el pitagorismo cesará de existir como tal dentro de la tradición occidental cristiana, Zambrano señala que reaparecerá lo mismo en filosofías tan cristalinas como la de Spinoza o la de Leibniz, a quien cabrá la gloriosa hazaña de reconciliar al pitagorismo con su antítesis de proveniencia aristotélica.[24] El decurso que siguió la filosofía en la vertiente aristotélica, por su parte, será el de un saber teórico orientado precisamente a *teorizar* al hombre, al cielo, a todo lo que hay en la naturaleza. Por el contrario, la tradición pitagórica que pervivía aún en Platón no se orientaba tanto a teorizar, sino más bien a *salvar* al alma por medio del conocimiento.[25]

La tradición pitagórica, como ya se ha dicho, continuará presente para Zambrano en autores como Spinoza y como Leibniz al igual que en artistas como Mozart. Uno y otro, dirá Zambrano, encuentran la trasparencia perfecta de la "confusión" pitagórica:

> La música nace cuando el grito se allana, se somete a tiempo y número y en lugar de irrumpir en el tiempo se adentra en él y alcanza continuidad a través de la discontinuidad de todo lo sensible... de ahí la escala, las escalas, la pluralidad de la música que necesita un fundamento —como toda pluralidad— [...] la música atonal, intento de rescatar el origen matemático de la música, es la más gimiente también; históricamente nace de los gemidos de Tristán e Isolda. El concierto de Alban Berg para violín parte del "conjunto" de notas de la afinación del instrumento para que esté escrito. El lamento de Orfeo debió de sonar en las notas fundamentales de

[23] *Ibid.*: 85.
[24] *Ibid.*: 86-87.
[25] *Ibid.*: 90-91.

> la voz humana en la más pura y simple fórmula matemática: el número sagrado inicial del canto.[26]

Esta herencia pitagórica reaparecerá así en la música, pero también en la poesía. La poesía, dirá Zambrano, es creación, creación primera humana, es palabra inspirada, recibida, pasiva. Es en este sentido que Zambrano subraya el carácter sagrado del poeta que aproxima al poeta a un oráculo, es a través de esa palabra poética que se va revelando el mundo hermético sagrado y las cosmogonías no son por ello sino una poesía que el hombre hace para representarse en unidad no sólo aquello que ve sino, al mismo tiempo, la génesis y la historia de lo que ve, su origen sagrado. En la poesía se ve "... el instante de la irrupción del hombre, siempre como criatura hija de una escisión. Ante la piedad primera, la poesía hace el oficio que la filosofía hará más tarde, es una revelación. Confusa, intrincada, conservando el misterio y por eso lejos de contender, aliada con la piedad".[27] Con ello se allana la vía para una razón que ahora será comprendida por Zambrano como una *razón poética*.

En *La significación del silencio y otros ensayos* (2008) fueron reunidos una serie de ensayos que Luis Villoro escribió entre 1948 y 2005, esto es, a lo largo de 57 años, que versan sobre la soledad y la comunión, el lenguaje y el silencio, la identidad y la otredad, lo profano y lo sagrado, la luminosidad de la filosofía griega y el carácter nocturno de las antiguas filosofías orientales, sobre la autonomía y el reconocimiento del otro, sobre las relaciones entre la ciencia y la sabiduría, al igual que sobre cuestiones centrales de la democracia en sociedades multiculturales como la mexicana. Estos problemas y tensiones se analizan en el marco de una reflexión en la que se enlazan elementos provenientes de la fenomenología y el existencialismo (Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel), la filosofía analítica (especialmente en la línea abierta por Ludwig

[26] Zambrano, 1955: 104.
[27] *Ibid.*: 199.

Wittgenstein) y preocupaciones que remiten en forma más o menos directa a la filosofía de la religión y a la presencia/ausencia de lo sagrado, sea en la tradición cristiana, en las vertientes gnósticas, en la vía islámica o en la filosofía de los *Upanishads* de la antigua India.

En efecto, en el primero de los trabajos que aparecen en este libro, "Soledad y comunión" escrito en 1949, Villoro expone con claridad el modo en que en la conciencia de la radical soledad del sujeto se presenta al otro, al "tú", "como lo extraño, lo indefectiblemente separado [...] centrado en el Yo, como el satélite en la órbita del planeta".[28] La conciencia de esta soledad patentiza por un lado —señala Villoro siguiendo a Sartre— la experiencia de la propia libertad; al mismo tiempo, por otro lado, ella genera una insaciable apetencia, un deseo no colmado de búsqueda del otro, apunta Villoro recordando aquí a Max Scheler y a Gabriel Marcel. Gracias justamente a la presencia del otro, del "tú" —una presencia que se da a través de un sentimiento como el amor— se rompe la prisión egocéntrica del sujeto, se fractura la capa de una objetividad impenetrable y se rompe así el cerco que la soledad tendía en torno al yo.[29]

Una tensión semejante es la que se delinea entre el lenguaje discursivo y el silencio. En efecto, siguiendo a Heidegger, Villoro sostiene que el lenguaje discursivo es sólo una de las actualizaciones posibles del "habla *(Rede)*" que comprende también a la mímica y a la danza, al canto y a la poesía y también al silencio.[30] A pesar de su pretensión de representar y comunicar la realidad con la mayor exactitud posible, erradicando la arbitrariedad y la ocasionalidad en la significación, el lenguaje discursivo "encubre mas no elimina la extrañeza del mundo", pues, señala Villoro, "[...] el mundo es a la vez palabra discursiva y presencia silenciosa".[31] Es justamente esta presencia del mundo que no puede ser comunicada mediante el lenguaje discursivo —aunque ella se encuentre presente de modo subrepticio en este— la que se busca significar mediante "un len-

[28] Villoro, 1949: 30.
[29] *Ibid.*: 41-42.
[30] Véase Villoro, 1962a: 49.
[31] *Ibid.*: 55 y 56.

guaje paradójico basado en la ruptura, en la destrucción de los significados habituales del discurso", del lenguaje al que tiende, en el límite de sus posibilidades, toda verdadera poesía.[32] Este límite que en último análisis colinda con la destrucción de todo lenguaje discursivo, con la negación de la palabra misma, no es sino el silencio. En realidad, como lo apunta Villoro, así comprendido, el silencio "[...] acompaña al lenguaje como su trasfondo, o mejor, como su trama. La palabra lo interrumpe y retorna a él"[33] o, si se quiere, como se señala en el libro a propósito de la filosofía de la India: "El conocimiento verdadero es un movimiento de retorno: va del discurso a su origen, el silencio [...] El lenguaje no es más que un intermedio entre dos silencios. Por eso la verdad es anterior a la palabra: la verdad es silencio".[34] Sea como silencio de aprobación o desaprobación, de pausa reflexiva o de suspensión del discurso, el silencio manifiesta en todos los casos los límites de la palabra: "El silencio es la significatividad negativa en cuanto tal: dice lo que no son las cosas vividas; dice que no son cabalmente reducibles al lenguaje. Mas esto tiene que decirlo desde el seno mismo del lenguaje".[35] Es por ello que el silencio, escribe Villoro, "ha sido siempre el habla para designar lo extraño por antonomasia: lo Sagrado"[36] —y es en este punto donde se expresa una peculiar confluencia con las reflexiones sobre lo indecible *(das Unsagbare)*, lo místico *(das Mystische)* y Dios en el célebre *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) de Ludwig Wittgenstein a quien Villoro dedica uno de los trabajos de esta obra: "Lo indecible en el *Tractatus*".[37]

Esta experiencia de irrupción de lo otro, de lo sagrado en el orden de lo profano, y el modo en que ella se elabora e integra en un cuadro más o menos coherente y unificado fue analizado por Villoro en un brillante trabajo: *La mezquita azul. Una experiencia de lo*

[32] Villoro, 1962a: 57.
[33] *Ibid.*: 61.
[34] Villoro, 1962b: 80.
[35] Villoro, 1962a: 66.
[36] *Ibid.*: 67.
[37] Villoro, 1975: 165-188.

otro (1985). La entrada gradual a la Mezquita Azul en Estambul es presentada por Villoro como una serie de rupturas sucesivas con el orden espacial de lo profano y como un progresivo descentramiento del yo en dirección de lo otro cuya presencia se delinea en su propia inasibilidad. Esta experiencia de lo sagrado se basa en una vivencia personal que, a pesar de no poder ser referida a ningún objeto en particular, es capaz de "orientar la manera de "leer" significaciones en el mundo y en nuestra relación con él", perteneciendo por ello a lo que el filósofo de la religión John Hick ha denominado una "interpretación total".[38] La elaboración de esta experiencia de lo sagrado no conduce, sin embargo, a una suerte de defensa exaltada y en último término irracional de lo otro, de lo sagrado, en detrimento del orden de la razón y de lo profano, sino más bien a un proceso de progresiva integración de la presencia de lo otro en un marco unificado de experiencia del mundo, en un conjunto racional de creencias que le quita a la experiencia de lo otro, de lo sagrado, "su carácter disruptivo para poder asimilarlo",[39] la única vía posible para alguien que, como el filósofo occidental, ha crecido en una época y en una sociedad de la que los dioses han huido y en la que la presencia de lo sagrado se ha diluido prácticamente por completo.[40]

El carácter disruptivo de la presencia de lo otro aparecerá analizado por Villoro también, desde luego, en el plano de la ética, la política y la cultura. En efecto, ya la existencia misma de una pluralidad de culturas en el interior de un mismo Estado plantea el problema de su reconocimiento recíproco.[41] Es a este problema al que Villoro dedicó buena parte de sus reflexiones sobre la cuestión indígena en México. En efecto, la experiencia central de emergencia disruptiva del otro para un filósofo que, aunque nacido en Barcelona, creció y se formó en un país como México, fue, desde luego, la

[38] Véase Hick, 1957, especialmente los capítulos 6-8. Véase Villoro, 1975: 122.

[39] Véase Villoro, 1975: 131.

[40] *Idem.*

[41] Vuelvo a estos problemas más adelante, en el Tercer Excurso: La irrupción de la filosofía política, p. 768 de este libro.

de la conquista y destrucción de los pueblos indígenas. En efecto, a su llegada a la meseta del Anáhuac, señala Villoro, los españoles se encontraron con una cultura cuya otredad no podía ser reducida a ninguna de las figuras de la otredad conocidas hasta entonces: la religión de los pueblos indígenas del Anáhuac no podía encontrar un común denominador con el judaísmo o el Islam —religiones con las que el cristianismo podía encontrar algún análogo; tampoco se tenía de ella un conocimiento —así fuera mediato— a través de historiadores, viajeros y comerciantes —como en el caso de las religiones y culturas de la India y la antigua China. El encuentro con esta alteridad radical se dio más bien en el marco de una lógica de dominio y destrucción que en una primera vía buscó traducir la otredad de esa religión y, en general, de esa cultura, a través de su reducción a conceptos y categorías familiares para, de ese modo, conjurar el peligro con el que se percibía esa otredad, un sinónimo de lo oculto y lo demoníaco que debía ser sometido con la cruz y la espada. Esta fue la vía seguida por Hernán Cortés y los conquistadores al igual que por Fernández de Oviedo o Ginés de Sepúlveda.[42] Una segunda vía fue la seguida por Bartolomé de las Casas. Aunque en este caso la comprensión del otro se da a través de una reducción de su cultura a las categorías de la cultura dominante de la que se proviene, hay en las Casas, no obstante, una pretensión por juzgar al otro como un igual: todos tienen, independientemente de su religión o adscripción étnica y cultural, los mismos derechos tanto ante la Ley de Gentes como frente a Dios por lo que, frente a la imposición y la sumisión, debe ensayarse más bien la vía del diálogo y la conversión a la religión cristiana sin dejar de reconocer al otro como un igual.[43] No obstante, una posición como la de las Casas no puede admitir la validez de las interpretaciones y culturas del otro en un mismo plano que el de la propia cultura de la que se proviene. Se reconoce la *igualdad* del otro, apunta Villoro, pero no su *diferencia*.[44] Es justamente en esta vía que marchará la tercera de

[42] Véase Villoro, 1998: 247-248 y 258.

[43] *Ibid.*: 249-250.

[44] *Idem.*

las posibilidades de relación y reconocimiento del otro en esta experiencia originaria de la Conquista. Se trata del camino seguido por fray Bernardino de Sahagún que apunta al reconocimiento del otro tanto en su igualdad como en su diversidad. Esta vía se traduce en un esfuerzo por dar a los indígenas, sin intermediario alguno, la voz para entender, redescubrir y preservar su mundo expresándolo en su propia lengua, detectando —y ello significa un paso enorme en aquel momento— en la cultura del otro elementos capaces de ayudar a comprender y a criticar la propia cultura de la que uno proviene.[45] No obstante, incluso el reconocimiento del otro delineado en la obra de Sahagún presenta un límite irrebasable: el reconocimiento de la otra cultura no puede llegar al punto de cuestionar las presuposiciones básicas de la propia cultura —en el caso que nos ocupa, la verdad y presencia de la religión cristiana y de la cultura que se ha erigido a partir de ella. Sólo el colonizado —jamás el colonizador— puede convertirse a la otra cultura.[46] El reconocimiento cabal del otro apuntaría de este modo a algo así como una experiencia lograda de traducción de una lengua o de una cultura a otra de modo que la cultura extraña permita una ampliación del horizonte de la propia a través de un cuestionamiento de sus presuposiciones y límites contribuyendo así a su ensanchamiento. Expresado en el plano de los grandes debates políticos que nos han acompañado desde el levantamiento zapatista en 1994, esto significaría abogar por un reconocimiento de los indígenas como sujetos capaces también de juzgar a quienes hasta ahora los han juzgado y sometido, de mantener tradiciones y creencias que están a la base de su identidad, de desarrollar diseños políticos e institucionales dentro del Estado y asumiendo un núcleo de valores que, al modo de una suerte de "coto vedado" —como lo denomina Ernesto Garzón Valdés—,[47] se

[45] Véase "Estadios en el reconocimiento del otro", *ibid.*: 257.

[46] Véase Villoro, 1998: 254 y 260.

[47] *Ibid.*: 211. Con ello Villoro remite a una formulación planteada por Garzón Valdés en: Garzón Valdés, 1993: 235. Este "coto vedado" marcaría de este modo los límites del reconocimiento del otro y sería algo así como el correspondiente, ahora en el plano de la política, de aquella progresiva integración

encuentra a la base de los dispositivos jurídicos e institucionales en forma de derechos individuales, determinando a la vez facultades, competencias y ámbitos en los que se podrían ejercer los derechos propios —es aquí donde Villoro encuentra el núcleo de la "autonomía" indígena que establezca su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural.[48] Es en este marco en el que puede comprenderse el proyecto de una "democracia radical" planteado por Villoro en *El poder y el valor. fundamentos de una ética política*.[49]

Quizá la reflexión planteada por Villoro abra una serie de dualismos que no acaban de ser resueltos en forma satisfactoria, acaso porque la tensión misma no puede eliminarse pues es ella la que mueve a la propia reflexión filosófica. Se trata de la distinción y oposición entre dos especies de creencias y conocimientos de acuerdo al interés que los promueve y a la función que ellos cumplen en la vida, a saber: por un lado, creencias vinculadas al interés en conocer la realidad para que nuestra acción pueda incidir en ella y dominarla; por otro lado, aquellas otras creencias preocupadas por descubrir el valor y el sentido para poder orientar nuestra existencia de acuerdo a ellos.[50] Ya en Creer, saber, conocer, Villoro había distinguido entre dos tipos de conocimiento: por un lado, el conocimiento proposicional, es decir, aquel que se expresa en la formula esquemática "*S* sabe que *p*" —donde *S* es un sujeto epistémico cualquiera y *p* una proposición— y, por el otro, otro tipo de cono-

y asimilación de la presencia de lo otro en un marco unificado de la experiencia del mundo que caracterizaba a la vivencia de lo sagrado en "La Mezquita Azul. Una experiencia de lo otro" a la que ya nos habíamos referido anteriormente. La integración y asimilación de lo otro se daría ahora en el marco unificado de un Estado-Nación concebido a partir de la idea de derechos y deberes universales en el sentido en que lo ha planteado la tradición liberal moderna.

[48] Véase Villoro, 1994: 210-211 y 227-228.

[49] Vuelvo más adelante a este tema (véase Tercer Excurso: La irrupción de la filosofía política).

[50] Véase Villoro, 1985:126.

cimiento al que denominaba "sabiduría", un conocimiento experiencial.[51] Podría decirse que esta distinción reaparece ahora sobre el trasfondo de la vieja distinción entre hechos y valores, entre el saber objetivo propio del conocimiento teórico-científico y la sabiduría de máximas y principios rectores de la vida y guías en la acción, entre la razón teórica y la razón práctica, entre la ciencia y la ética. Estos órdenes son ciertamente distintos y no pueden confundirse ni reducirse el uno al otro, pues los peligros que acecharían al juicio con una reducción semejante serían o bien el cientificismo arrogante, o bien el dogmatismo moral o religioso. Frente a uno y otro, parece decir Villoro en una línea que lo emparentaría con Kant, la vía de la razón es la de "[...] aceptar cada experiencia dentro de sus límites de validez y cada creencia con la probabilidad que le otorga su tipo de justificación, sin rechazar de antemano ninguna, ni juzgar toda pretensión de conocimiento según una única norma de saber".[52] Villoro mismo parece entender esta posición más bien como una defensa de la pluralidad de la razón, es decir, de que "la razón no es una, sino plural; que la verdad y el sentido no se descubren desde un punto de vista privilegiado, sino que pueden ser accesibles a otros infinitos: que el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas [...aceptando...] una realidad esencialmente plural, tanto por las distintas maneras de "configurarse" ante el hombre, como por los diferentes valores que le otorgan sentido [...rompiendo así] con la idea, propia de toda la historia europea, de que el mundo histórico tiene un centro. Con ello se delinea una imagen del mundo plural, cualquier sujeto es el centro. Sólo una figura del mundo que admita la pluralidad de la razón y del sentido [podrá] comprender la igualdad a la vez que la diversidad de los sujetos"[53]. Se trata de un mundo que puede pensarse no sólo

[51] Véase Villoro, 1982. Al respecto, véase lo ya señalado en el capítulo VIII, p. 589 de este libro.

[52] *La Mezquita Azul. Una experiencia de lo otro*, 128-129.

[53] *Estadios en el reconocimiento del otro*, 261. Quizá fuera ya con una preocupación semejante que Villoro había introducido una modificación en la definición tradicional de saber en Creer, saber, conocer, al eliminar la condición de

en términos epistémicos (pluralismo epistemológico), sino también, a la vez y quizá sobre todo, en términos morales y políticos (pluralismo moral y político) vinculados a diseños políticos, jurídicos e institucionales en donde la identidad y la alteridad puedan confluir en forma lograda, al margen de relaciones de imposición y sometimiento y donde el filósofo pueda seguir elaborando e integrando la aparición disruptiva de lo otro sin que las tensiones lo destruyan a él o a la comunidad en la que vive.

Ramón Xirau (1924-2017), hijo del filósofo Joaquín Xirau, nació en Barcelona y llegó a México en 1939. Perteneció al Exilio Español en México, formando parte de ese grupo de la emigración catalana republicana en el que se encontraban su propio padre, Joaquín Xirau, Ángel Palerm, Pedro Bosch-Gimpera, Pere Calders, Josep Carner, Agustí Bartra, Martí Soler y Manuel Durán, entre otros. Considerado por Octavio Paz como un "hombre puente", su obra se desplegó en el ámbito de la filosofía al igual que en el de la poesía y la traducción. Aunado a ello, Xirau desarrolló una importante labor de docencia, investigación y difusión de la cultura tanto en la UNAM como en El Colegio de México en donde dirigió la revista *Diálogos* (1964-1985). Como se ha dicho, su obra se despliega tanto en el ámbito de la filosofía —dentro del cual publicó un libro, *Introducción a la historia de la filosofía* (1964) que se convirtió en un libro de texto de consulta obligada en la educación media en México— como en el de la poesía y la crítica literaria que, en último análisis, mantienen una serie de vasos comunicantes entre sí en la reflexión de Xirau. Sin embargo, en el marco del presente Excurso me referiré específicamente a su reflexión filosófica. En efecto, podría decirse que el inicio de esta —no sólo en términos cronológicos, sino también temáticos— puede ser encontrado en *Sentido de la presencia* (1953), obra que el propio Xirau consideró como el punto de partida de su filosofía personal. En esta obra se plantean ya con claridad

verdad cuyo mantenimiento planteaba, en su opinión, exigencias imposibles de satisfacer que de ese modo convertían en inaplicable cualquier definición de saber (Véase Villoro, 1982: 182).

los temas en torno a los cuales habrá de girar la reflexión filosófica de Xirau, a saber: el "estar", la presencia, el tiempo y lo sagrado, temas que aparecen ya en esta obra seminal de 1953 y recorren toda la obra de Xirau hasta su *Discurso de ingreso a la Academia Mexicana* con el título justamente *De la presencia* (1995).

En efecto, en *Sentido de la presencia* Xirau ofrece una reflexión acerca del tiempo. Sin embargo, el eje de su reflexión no se desarrolla en el ámbito de la filosofía, sino más bien alrededor de la poesía, en concreto, a partir del poeta catalán Pere March. Para Xirau el poeta se encuentra con respecto al pensador en una situación privilegiada porque es él quien puede decirnos el sentido de la realidad y es él a quien habrá de acudir cuando se quiera reflexionar sobre el sentido del tiempo:

> En cuanto se nace se empieza a morir
> Y muriendo, se crece, y, creciendo, se muere de continuo,
> Que ni un momento se deja de hacer vía
> Ni para comer, ni yacer, ni dormir...[54]

En estos versos, de acuerdo a Xirau, Pere March delinea las paradojas que recorren la reflexión sobre la vida y el tiempo desde la época de Grecia hasta la modernidad y que han reaparecido una y otra vez a lo largo de la literatura ibérica desde Séneca hasta los grandes poetas españoles. La vida y el discurrir del tiempo son comparados aquí con los movimientos del caminante; la metáfora que explica el movimiento temporal proviene a su vez de la noción de espacio, esto es de la de una vía, de un camino, que, de ese modo, proyectan al tiempo y a la vida en un medio que es ajeno a ellos, esto es, el del espacio, que, a su vez, se nos manifiesta como una realidad ante la cual estamos en el modo en que ya lo viera el filósofo Bergson con su insistencia en que la correcta comprensión del tiempo pasaba por su imaginación y reinvención a través de y por medio del espacio:

[54] Pere March, citado en: Xirau, 1953: 105.

¿Es un camino que es una jornada
Breve y estrecha de este y al otro polo
Siendo jornada que es un paso solo?

Con estas líneas Quevedo asume nuevamente, apunta Xirau, la misma metáfora de Pere March; sin embargo, advierte el mismo Xirau, a diferencia de lo que ocurría en March, en el caso de Quevedo la vida y el tiempo ya no se comparan tanto con el caminante, sino más bien con el camino mismo. Se trata de un camino que tiene un comienzo y también tiene un fin, como también lo tiene nuestra propia vida. Lo demás, agrega Xirau, es un soplo, una arena, un paso, una jornada, una negación absoluta.[55] La vida se concibe así como un no vivir, un desvivirse continuamente recordando y proyectando hacia el futuro nuestros anhelos:

> Pasado absoluto, futuro absoluto; ausencia del presente. Pero ni tan sólo el pasado tiene sentido, pues la fuerza mortal del futuro lo absorbe y lo nulifica. Pues el pasado es el imposible radical, mientras que el futuro forma aún parte de nuestra posibilidad.[56]

Es en este punto que Xirau procede a analizar las relaciones que hay entre la noción del tiempo, por un lado, y la noción de presencia, por el otro. En efecto, para él, la relación entre ambas no es susceptible de ser analizada por medio de la lógica y es, en general, de difícil acceso a través de la filosofía. Es así que Xirau recuerda como ya Aristóteles en su *Física* había visto con claridad el desgarramiento del tiempo en la nada, la nulificación de la sucesión en instantaneidad. Sin embargo, Xirau es de la opinión de que nadie expresó esta relación del tiempo con la presencia como lo hizo san Agustín en el libro XI de las *Confesiones*:

[55] Véase Xirau, 1953: 106-107.
[56] Xirau, 1953: 107.

> Veamos, pues, alma mía, si el tiempo presente puede ser largo; pues tú tienes el don de sentir y medir su duración. ¿Qué me contestarás? Cien años presentes ¿son o no son largo tiempo? Ve, primero, si cien años pueden o no ser presentes. Pues si el año actual es el primero de ellos, este es el presente; pero los otros noventa y nueve son futuros, y por lo tanto aún no son; ahora, si el año actual es segundo, ya hay un pretérito, otro presente y los demás son futuros. Y así hacemos presentes cualquiera de los años intermedios de este centenar. Antes que él habrá años pretéritos, después de él, futuros. Y así no puede haber cien años presentes. Ve, por lo menos, si el año actual sólo es presente. Pues si también el mes actual es el primero, los demás son futuros; si es el segundo, ya el primero es pretérito y los otros no son aún... y una sola hora se va haciendo de partículas fugitivas: todo lo que se escapa es pretérito; todo lo que queda, futuro... pero el presente no tiene espacio alguno.[57]

De acuerdo a este pasaje de san Agustín, el presente puede ser sólo interpretado, según Xirau, en tres formas diversas, a saber: *1)* el presente puede ser concebido como una entidad infinitamente divisible, como una suerte de polvo de presencia que suprime a la presencia misma; *2)* el presente puede ser también considerado como una identidad abstracta, omnipresente, que no podemos llegar a ser en esta vida y que, dentro de ella, constituye nuestra propia nada; *3)* el presente puede ser caracterizado, finalmente, como la *mens instantanea* que, por ejemplo en Leibniz, identifica la presencia del instante con la materia.[58] Sin embargo, de acuerdo a Xirau, ninguna de estas tres posibles variantes expresa adecuadamente lo que es el tiempo ni tampoco la presencia ni la relación que habría entre el uno y la otra. En efecto, si seguimos la primera alternativa, el presente y la propia presencia nos aparecen como pura

[57] San Agustín, *Confesiones*, libro XI, citado en Xirau, 1953: 109. Xirau recuerda a este respecto que san Agustín ofreció un análisis similar en *Enarrationes in Psalmos* (38-7) donde el filósofo medieval desarrolla su investigación considerando las palabras, las sílabas, las letras, comenzando por el año.

[58] Véase Xirau, 1953: 110.

evanescencia, como pura ausencia sin ninguna realidad; si optáramos por la segunda alternativa, el presente se nos diluyera en una suerte de futurizaciones que terminarían en última instancia diluyéndolo; finalmente, si tomáramos la tercera de las alternativas y comprendiéramos a nuestra mente como una mente que fuera sólo instantánea, la vida misma habría de reducirse a una mera sucesión de percepciones sin ninguna unidad, lo que haría incomprensible a la propia percepción y a la vida misma (algo que podría darse acaso solamente en estados patológicos). Es por ello que Xirau propone abandonar una consideración del tiempo y de la presencia en términos estrictamente lógico-teóricos insistiendo en que el tiempo no *discurre*, sino simplemente *ocurre* y es justamente en este ocurrir donde reside la *presencia*: "El presente concebido bajo la forma del discurrir no puede conducir sino al desengaño. Pero si el presente es inalcanzable, existe la presencia. En ella vivimos. Ella es nuestra estancia".[59]

Es de nuevo a un poeta a quien Xirau recurre para desentrañar esta comprensión del tiempo. Se trata ahora de Paul Éluard en el texto *Une Leçon de Morale*:

Et c'est le temps qui est responsable de tout
Ce temps arrive avant pendant après passé.

En efecto, según Xirau, especialmente el segundo verso de Paul Éluard en este poema nos ofrece la clave para poder comprender la auténtica realidad del tiempo y, con ella, la de la presencia. Éluard expresa en una frase concentrada y concéntrica en la que han sido suprimidos incluso los signos de puntuación la tentativa por mostrar el íntimo enlace de las palabras y de sus significados y, de ese modo, de la experiencia misma del tiempo. Éluard expresa entonces las dimensiones y características fundamentales del tiempo, a saber: coordinación y fusión, unidad y, a la vez, diferencia. Al modo de ondas circulares y concéntricas que surgen a partir del impacto de la

[59] Xirau, 1953: 110.

piedra en el agua, las dimensiones del tiempo (pasado, presente, futuro), se delinean así a partir de un centro que las coordina y les da una unidad en su diferencia, a saber: justamente la *presencia*: "Y así el círculo más apartado, más tenuemente dibujado en la superficie de las aguas, participa en su origen y solamente en él encuentra su sentido".[60]

Es justamente en el horizonte de esta comprensión del tiempo que se abre para Xirau la vía para una reflexión sobre el "estar", la "estancia". El *estar*, la *estancia*, aparecen referidos siempre a la *presencia*, y es justamente en una "filosofía del estar" —que Xirau considera por otra parte una filosofía "peculiarmente hispánica"— donde ha de encontrar su sitio para poder desarrollarse una "filosofía de la presencia".[61] Es aquí donde Xirau recurre, una vez más, a la poesía, en este caso a un poema de Jorge Guillén:[62]

Soy, más, estoy. Respiro.

El estar tiene, señala Xirau siguiendo ahora a Jorge Guillén, una significación emocional perfectamente clara; el estar nos pone en situación, nos instala, nos coloca en el espacio y nos instala en el tiempo.[63] Años más tarde, en su obra *El tiempo vivido. Acerca de "estar"* (1985), Xirau señalará que emplea las palabras "estar" y "presencia" —y, derivada de la primera, la palabra "estancia"— en un sentido distinto al utilizado por Martin Heidegger o por Sartre. Su punto de partida es más bien la poesía, justamente Jorge Guillén, gracias a quien Xirau desarrolló su filosofía de la presencia que comprende la imposibilidad de ella sin nuestro "estar en el mundo".[64] En efecto, dirá Xirau, una tentativa de precisión del sentido del "estar" podría tomar como punto de partida la noción central de Heidegger de *Dasein* o la noción de "realidad humana" de Sartre.

[60] Xirau, 1953: 111.
[61] Véase Xirau, 1953: 112.
[62] "Más allá" de *Cántico* (1928[1], 1950[4])
[63] Véase Xirau, 1953: 112.
[64] Véase Xirau, 1985: 349.

Uno y otro remiten, en efecto, al hecho de que los seres humanos somos "seres-en-el-mundo", en una relación y comunidad indisoluble con los otros, en la forma en que ello había sido destacado por Heidegger mediante su noción de *Mitsein (eser-con, ser-con. cocstar).* Sin embargo, todo depende para Xirau del modo en que se comprenda la palabra "estar", pues ella expresa, según Xirau, algo muy distinto a lo que Heidegger intentó expresar a través de la noción *Dasein* o Sartre mediante el término "realidad humana". El verbo "estar" tiene, en efecto, para Xirau un sentido que lo remite de manera esencial a la *presencia* y, de ese modo, a una forma limitada del tiempo:

> "Estar" suele referirse a una forma limitada de tiempo. "Ser", a una forma definitiva, derecha y hecha para siempre. En ese sentido parece claro que, limitados y pasajeros, no somos o que, por lo menos, no *somos* en esta vida. Claro, si aquí el *somos*, la palabra *ser* se toman como expresiones de algo absoluto, inmutable, fijo.
>
> No hago aquí gramática. En algún punto la gramática nos ayuda: el 'estar' se refiere a una forma limitada del tiempo; el "ser" a una cualidad permanente, a lo que solemos llamar una esencia. En una definición ostensiva de este ente que está frente a mí no diré "está árbol" sino "es un árbol". Y ahora, aunque la definición del árbol no denote nada eterno, ninguna esencia imperecedera, nos hace ver casi exactamente en lo que Sama Lima llamaba su "fijeza". Este empleo del verbo "estar", dicho sea de paso, es pertenencia y riqueza del castellano, del catalán, de las lenguas neolatinas, aunque no de todas ellas.[65]

Lo que Xirau trata de subrayar aquí es que el "estar", la "estancia", expresa en forma clara el modo en que "estamos en el mundo", con los otros, un "estar", una "estancia", que no es absoluta ni tampoco perfecta, como tampoco lo somos nosotros, entes que razonamos, vivimos en sociedad, jugamos y tenemos una condición imperfecta:

[65] Xirau, 1985: 387.

"'Estar' significa, con dignidad y modestia, con humildad y orgullo, arraigar en la tierra y vivir en relación... con los otros".[66]

De este modo, el "estar", la "estancia", nos colocan de frente a la *presencia* y su sentido porque nuestro estar en el mundo implica vivir en él, vivir la presencia. La presencia es "nuestra estancia concreta y vital en este mundo".[67] El "ser", el "soy", es una asfixia que trata de imponer una condición perfecta y eterna al "estar", al "estoy" que son respiración, existencia, vida humanas. El "estar" nos muestra entonces que "estamos" en *presencia*. La reflexión ofrecida por Xirau acerca del "estar", la "estancia", la *presencia*, muestra de este modo que los seres humanos somos en último análisis seres tejidos de tiempo y que nuestra estancia en el mundo se da no en el *transcurso* sino en la *ocurrencia* del tiempo. Esta presencia, y esto parece central en la reflexión de Xirau, está atravesada a la vez por una *trascendencia*. Esta trascendencia, según Xirau, tiene lugar en cuatro direcciones íntimamente entrelazadas, a saber: en primer lugar, ella implica que nuestro "estar", nuestra "estancia" en el mundo, es un "ir hacia" y que, por tanto, en nuestro "estar" nos encontramos yendo constantemente "hacia", en una atención continua hacia el mundo; en segundo lugar, trascender significa también ir hacia los otros en el mundo humano; en tercer lugar, trascender comporta un ir hacia el mundo; finalmente, en cuarto y último lugar, trascender significa también ir hacia lo Otro, hacia lo sagrado, hacia Dios.[68] Para esclarecer el primer sentido de esta trascendencia Xirau recurre a Emmanuel Mounier quien había subrayado ya que la persona no se contenta simplemente con padecer la naturaleza de la que ella misma emerge, sino que se vuelve hacia ella para transformarla e imponerle progresivamente la soberanía de su universo personal.[69] Por lo que se refiere al segundo sentido, esto es al de la trascendencia que nos dirige hacia los otros, ligándonos y religándonos con ellos, Xirau remite a Jean-Paul Sartre, especialmente al

[66] Xirau, 1985: 388.
[67] *Ibid.*: 389.
[68] *Ibid.*: 397.
[69] *Ibid.*: 398.

que considera el más logrado de sus libros: *El ser y la nada*. Ese segundo sentido también remite a un momento esencial en el pensamiento de Xirau, a saber: el de la "simpatía", la amistad, el amor. Es en este punto que Xirau remite a Max Scheler, especialmente a su *Esencia y formas de la simpatía* al igual que a los trabajos de su padre, Joaquín Xirau presentados en *Amor y mundo* y *Lo fugaz y lo eterno*.[70] De acuerdo a esto, el otro y el tiempo del otro se enlazan con mi tiempo no sólo cuando lo recuerdo en el pasado o cuando lo preveo en el futuro sino, ante todo, cuando, desde mi "estancia", lo *atiendo* y desarrollo una relación con él que es de presencia a presencia.[71] Igualmente relevante es el último sentido de la trascendencia, esto es el que remite el "estar", la "estancia", la presencia, en dirección hacia lo *sagrado*, pues con él se expresa en forma clara una de las preocupaciones centrales que ha atravesado la reflexión filosófica y la actividad poética de Xirau desde sus inicios según él mismo lo declarara en su *Discurso de ingreso a la Academia Mexicana* en 1995 con el título *De la presencia* (1995):

> Mi tema, el de la Presencia, el del "sentido de la presencia" por decirlo con el título de mi primer libro en prosa, o si se quiere, el de la presencia de lo sagrado en las letras y, principalmente, en la poesía, y en algunas filosofías, las que culminan con una visión del mundo, es decir, las que tienen que ver con la metafísica. En efecto, mi tema que espero se vaya precisando cada vez más a lo largo de este discurso, es el de la presencia.[72]

Es justamente en esta común remisión a lo sagrado que la filosofía se enlaza con la poesía. En efecto, en su discurso *De la presencia: Discurso de ingreso a la Academia Mexicana*, Xirau señala que la poesía intuye, *ve, descubre, encuentra*, sin argumentar; a diferencia de ella, señala Xirau, la filosofía también puede ver, pero su lenguaje es el de la argumentación y, cuando ello es posible, el de la prueba

[70] Véase capítulo IV, p. 163 de este libro.
[71] Véase Xirau, 1985: 399.
[72] *Ibid.*: 335.

razonada. En este punto Xirau no cesa de remitir al modo en que la poesía y la filosofía han estado ya enlazadas a lo largo de la historia del pensamiento moderno. Así, recuerda él, ya desde la primera parte del *Discurso del método* Descartes escribía lo siguiente: "Mucho estimaba la elocuencia y estaba enamorado de la poesía".[73] Así, continua Xirau, en el mismo año de 1619, cuando meditaba acerca de su método, Descartes soñaba al mismo tiempo que la poesía y la sabiduría, esto es la poesía y la filosofía, podrían caminar juntas armónicamente, llegando a decir incluso que las frases de los poetas "son más graves, más sensatas y están mejor expresadas que las que se encuentran en los escritos de los filósofos".[74] Esta forma en que la poesía ve, descubre y encuentra sin necesidad de recurrir a la argumentación aparece de manera clara en poetas como Joan Maragall, Antonio Machado, Alfonso Reyes y la sor Juana Inés de la Cruz de *Primero sueño*. Así, Machado escribe en el poema XLIV de *Proverbios y cantares* en *Campos de Castilla* (1912) lo siguiente:

No desdeñéis la palabra;
El mundo es ruidoso y mudo.
Poetas, sólo Dios habla.

En el caso del *Primero sueño* (1692), se delinea una dialéctica que oscila entre un conocimiento absoluto imposible y una razón que pretende en vano alcanzarlo todo:

El mundo iluminado
Y yo despierta.

Sin embargo, ha sido Jorge Guillén en el verso ya anteriormente citado quien ofrecerá de nuevo la guía para Xirau:

Soy, más, estoy. Respiro.

[73] Descartes, *Discurso del método*, citado en Xirau, 1995: 337.
[74] *Ibid.*: 338.

En la poesía se advierte así cómo este estar en el mundo nos permite precisamente respirar, vivir y no es otro el sentido de la *presencia*. Todo lo anterior parece haberse concentrado en uno de los grandes poetas: Dante Alighieri, para Xirau un poeta-filósofo, que escribía al final del *Paraíso*: "Oh, como es corto el decir", pues, en efecto, añade Xirau, lo esencial, el fundamento del mundo y de la vida es visible pero nunca del todo decible:

> A la fantasía le faltaron aquí las fuerzas;
> Pero ya giraban mi deseo y mi voluntad
> Como una rueda que igualmente es movida,
> Por el amor que mueve el sol y las demás estrellas[75]

La filosofía se enlaza en este movimiento con la poesía y ambas, a su vez, con la religión. Es desde este horizonte que Xirau estableció un diálogo con filósofos y escritores que abarcan a Edith Stein y a Ludwig Wittgenstein lo mismo que al Meister Eckhart y a Martin Heidegger o a pensadores y poetas latinos como Simone Weil y san Juan de la Cruz.[76]

* * *

La reflexión sobre lo sagrado ha proseguido en varias direcciones en el interior de la filosofía mexicana. Debe ser destacada en este sentido la actividad de Elia Nathan (1952-2001) e Isabel Cabrera, quienes editaron diversas obras en las que se interrogaron por esa forma específica de articulación de lo sagrado que es lo religioso y por sus relaciones con el sufrimiento.[77] Isabel Cabrera ha continuado reflexionando sobre el significado de diversas propuestas místicas —por ejemplo, las del hinduismo, la mística judía o las que aparecen en la literatura— intentando encontrar en ellas los ecos de una creencia en una realidad última que no siempre adopta la figu-

[75] Dante, *Paraíso*, Canto XXXIII – 142-145.
[76] Véase por ejemplo: Xirau, 1986, 1992.
[77] Véase Nathan y Cabrera, 1996.

ra de un ser supremo pero que encierra una posibilidad de salvación mediante la adhesión a un valor o cuerpo de valores que no siempre pueden ser expresados discursivamente.[78] Podría decirse que es en una vertiente similar que ha marchado el trabajo de Zenia Yébenes, quien, desde el horizonte dejado por la ausencia de los dioses y ante los problemas que plantea su sustitución mediante discursos religiosos de una u otra clase, procede a explorar la presencia de los dioses, de lo sagrado, en la filosofía al igual que en el arte en el marco de un anudamiento incesante entre la alteridad y el deseo.[79]

Otras parecen haber sido las vías, igualmente sugerentes, seguidas por Manuel Lavaniegos y Francisco Galán. El primero ha ofrecido, desde una fructífera intersección de la filosofía con el arte y la etnología, un monumental panorama de los horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión. Para ello, Lavaniegos procede a analizar los fenómenos religiosos en el horizonte abierto por autores como Mircea Eliade, Paul Ricœur y Gilbert Durand y, en el ámbito iberoamericano, Eugenio Trías y Mauricio Beuchot.[80] El segundo, en cambio, tomando como eje el pensamiento del jesuita canadiense Bernard Lonergan, intenta abrir una vía para pensar la religión en el horizonte de la metafísica y de la comprensión del ser que a ella es propia tras las impresionantes críticas que se han hecho a la metafísica en la línea de Kant, de Nietzsche, de Heidegger y de Wittgenstein.[81]

[78] Véase Cabrera y Silva, 2006, 2011.
[79] Véase Yébenes, 2007.
[80] Véase Lavaniegos, 2016.
[81] Véase Galán Vélez, 2015.

IX
La presencia de la filosofía continental

En los últimos lustros ha continuado en forma intensa la recepción y diálogo de la filosofía en México con la filosofía continental, especialmente con la filosofía alemana y la francesa. Sin embargo, a diferencia del que tuvo lugar a principios del siglo xx, este diálogo se desarrolla en forma académica y argumentativamente más rigurosa. A continuación me referiré brevemente a cada una de las dos vertientes de la filosofía continental arriba señaladas.

La *filosofía alemana* muestra aún hoy el poderoso influjo ejercido por las grandes tradiciones a inicios del siglo xx: la fenomenología de Edmund Husserl y su desarrollo y crítica por Martin Heidegger y el círculo de pensadores en torno a él (Karl Löwith, el primer Herbert Marcuse, Hans Jonas, Leo Strauss, Hannah Arendt o Max Kommerell), la productiva interpretación del marxismo desarrollada por pensadores como Georg von Lukács y Ernst Bloch al igual que por aquel grupo del que posteriormente surgiría la teoría crítica: Walter Benjamin, Siegfried Kracauer, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Hoy en día la filosofía en Alemania retoma, actualiza y a la vez critica productivamente este legado cuya persistencia se advirtió, por ejemplo, en la celebración del centenario de Adorno en el 2003, se percibió nuevamente el año siguiente con motivo de la celebración del bicentenario de Kant, se patentizó de nuevo en el marco de la intensa discusión desarrollada a partir de la publicación de los *Schwarze Hefte [Cuadernos Negros]* de Martin Heidegger en 2014 y se ha reafirmado con la celebración del

150 aniversario de la publicación de *El capital* de Karl Marx en 2017. La apropiación y crítica de esta imponente tradición filosófica ha tenido lugar en las últimas décadas en el horizonte de la dramática confrontación con una historia en la que destacan dos experiencias clave: el Nacionalsocialismo y Auschwitz, por un lado, y la caída del Muro de Berlín y el derrumbe de la Unión Soviética y los países del mundo "socialista", por el otro. A ello se sumó la modificación de las coordenadas económicas, sociales, políticas y culturales provocadas por el surgimiento de la Unión Europea y por el modo en que en el marco de esta se redefinen y reevalúan las relaciones con el resto del mundo, especialmente después del 11 de septiembre de 2001.

Visto desde el exterior el panorama filosófico alemán suele considerarse desde la altura de destacadas figuras como las de los ya fallecidos Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Karl-Otto Apel (1922-2017) o Jürgen Habermas. Ello, sin embargo, ha impedido apreciar la precisión conceptual y el rigor analítico de Ernst Tugendhat, Wolfgang Stegmüller (1923-1991), Hans Albert, Paul Lorenzen (1915-1994) o Günther Patzig, la deslumbrante erudición de Hans Blumenberg (1920-1996), el talante metafísico de Michael Theunissen (1932-2015), la perspectiva histórica y sistemática de Dieter Henrich, la ambición metafísica de la "Escuela de Münster" agrupada en torno a Joachim Ritter (1903-1974) o la penetración y fuerza sugestiva de Bernhard Waldenfels; todo ello sin olvidar la precisión y el rigor histórico y filológico de estudiosos como Hans Joachim Krämer (1929-2015), Klaus Held, Otto Pöggeler (1928-2014), Wolfgang Müller-Lauter (1924-2001), Manfred Riedel (1936-2009), Norbert Hinske o Reinhard Brandt, para hablar solamente de los miembros de la generación nacida entre 1920 y 1940. A ellos habría que agregar todavía reflexiones sociológicas de gran alcance filosófico como la de Niklas Luhmann (1927-1998) —quien en este sentido se inscribe en la brillante línea de sociólogos de enorme peso filosófico habituales en Alemania desde Ferdinand Tönnies (1855-1936), Georg Simmel (1858-1918) y Max Weber (1864-1920) hasta Karl Mannheim (1893-1947) y Norbert Elias (1897-1990)— o estu-

dios de teoría literaria y artística de densidad y rigor —a pesar de su vinculación con el nacionalsocialismo— como los de Hans Robert Jauß (1921-1997), Wolfgang Iser (1926-2007), Max Imdahl (1925-1988), Harald Weinrich, Peter Bürger, Albrecht Schöne o Karl-Heinz Bohrer, lo mismo que la actividad literaria, ensayística, artística y política de otros más como Dieter Wellershoff o Alexander Kluge.

Es claro que sin atender a las coordenadas filosóficas e intelectuales delineadas por las generaciones precedentes anteriormente mencionadas no podría comprenderse el sentido y el carácter de la reflexión de quienes han marcado el rumbo de la filosofía en Alemania en los últimos lustros. La generación actual —y con ella me refiero, para trazar un límite cronológico más o menos claro, a los nacidos en las décadas del cuarenta y del cincuenta— parece disponer, sin embargo, de una conciencia aún más clara de que la reflexión filosófica en el mundo hoy en día tiene que ser realizada en el marco de un diálogo que rebase las estrechas fronteras de la propia tradición. En el caso de Alemania ello se advierte en la intensa recepción de la filosofía anglosajona que ha tenido lugar en este país desde los años sesenta —tanto en la línea que va de Quine, Strawson y Davidson a Sellars, Cavell, Putnam y Goodman, como en aquella otra que se mueve a través de Rawls, Taylor, Rorty, Williams, Nagel y Walzer—, lo mismo que en las discusiones con los "grandes maestros" de la filosofía francesa, inicialmente Sartre y Merleau-Ponty y, posteriormente, Ricœur, Foucault, Deleuze, Lyotard, Castoriadis, Derrida o Bourdieu —y en este punto habría que señalar que continúa siendo aún un *desiderátum* un diálogo más fluido con la filosofía del que se realiza en el mundo iberoamericano—. No obstante, las vertientes por las que discurre la filosofía en Alemania son actualmente varias y muy diferenciadas; es por ello que difícilmente pueden ser reducidas a un único denominador común bajo el rubro *filosofía alemana*. A continuación me limitaré a destacar solamente algunas de ellas, sea por la amplitud de sus pretensiones, por su claridad conceptual y rigor argumentativo, por su influjo en el medio académico nacional e internacional o bien por su impacto en el espacio público.

Comienzo por propuestas teóricas como la desarrollada inicialmente por el constructivismo de la "Escuela de Erlangen" que se propone ofrecer una fundamentación metódica de los diversos ámbitos del saber tomando como punto de partida las relaciones elementales e incuestionadas presentes en el mundo de la vida y ayudada por un principio dialógico. Hoy en día esta propuesta persiste en la reflexión de Peter Janich en dirección de un culturalismo metódico y de una reconstrucción y crítica de la acción humana desarrollada en común. En una vertiente distinta habría que mencionar también los esfuerzos de Wolfgang Balzer por desarrollar la visión estructuralista de la ciencia propuesta por Stegmüller para ofrecer una reconstrucción las teorías científicas con ayuda de la teoría de modelos. Habría que señalar que Balzer ha trabajado también en el desarrollo de una teoría comprehensiva de las instituciones sociales que las entienda como un modelo complejo y dinámico de relaciones de poder que se estabilizan a través de representaciones internas.

Sin embargo, es posible que destaque aún más en este panorama filosófico la "rehabilitación de la filosofía práctica" que tuvo lugar en este país a inicios de los años setenta del siglo anterior (ver a este respecto: Riedel, 1972-1974). En virtud de ella se realizó una crítica a la reducción de la filosofía a mera lógica o teoría de la ciencia y se colocaron en el centro del debate las preguntas relacionadas con la adecuada conducción de una vida feliz lo mismo que con la legitimación de un orden político justo colocando así a la ética, a la filosofía política y a la filosofía del derecho en el centro de la reflexión. Es en este horizonte que se inscriben reflexiones como las de Otfried Höffe o Wolfgang Kersting. En ambos se advierte la preocupación por analizar las condiciones de legitimación del orden jurídico y político moderno a partir de la idea de derechos humanos elaborada teóricamente en el horizonte de la Ilustración y de cara a experiencias de opresión y guerra. Especialmente en Höffe se advierte la convicción de que existen problemas como los del aseguramiento de la paz mundial, la realización de los derechos humanos a escala global, la progresiva destrucción del entorno eco-

lógico, la superación del hambre en el mundo o los desafíos planteados por el desarrollo de las ciencias biomédicas —por ejemplo, la ingeniería genética— que no pueden ser resueltos solamente en el plano de una ética individual sino que requieren ser planteados en el ámbito de la filosofía política y la filosofía del derecho que ofrezcan los lineamientos de un discurso intercultural de la justicia que permita una vida y una convivencia humanas y pacíficas entre los diversos individuos, tradiciones y culturas. La pregunta por la estructura normativa fundamental del Estado y la sociedad aparece también en un destacado exponente de la filosofía del derecho como Robert Alexy. En una decidida oposición al positivismo jurídico, Alexy expresa su convicción de que esa estructura normativa debe ser suministrada por una teoría de los derechos humanos y se ha dedicado por ello a analizar en detalle la semántica de estos así como el modo en que ellos aparecen en los debates ideológicos y políticos hoy en día. Alexy ha presentado, además, detallados estudios sobre la argumentación jurídica que se han convertido rápidamente en clásicos. Preocupado también por la filosofía del Derecho y por los casos de conflicto entre el Derecho y la moral, Klaus Günther ha desarrollado a su vez un sugerente análisis sobre el modo en que se delinea la razón práctica en la aplicación de los principios jurídicos bajo la consideración de las circunstancias que en cada caso se consideren como relevantes.

La "rehabilitación de la filosofía práctica" se ha desarrollado también en otra línea —esta de procedencia hermenéutica— que insiste en plantear de nuevo el problema del sentido y carácter de la acción humana en general evitando su reducción a un mero asunto sociológico. Así, Rüdiger Bubner se ha esforzado por ofrecer una reflexión sobre la acción, sobre los diversos modos en que esta se articula tanto a nivel individual como colectivo y sobre la manera en que el acontecer, la historia misma, pueden ser comprendidos solamente en el horizonte de un juego incesante entre la acción y la contingencia. En ello se admite sin duda un lugar para la razón en y de la acción; no obstante, al mismo tiempo, se cuestiona radicalmente toda suerte de utopía a ser alcanzada más allá de la his-

toria escapando al entramado de la acción y buscando suprimir la radical contingencia que caracteriza a los asuntos humanos. En una línea similar marchan las preocupaciones de Günter Figal quien, en la vertiente iniciada por Heidegger, enlaza la pregunta por la acción con la interrogación y crítica a la noción de sujeto, intentando esclarecer así los diversos modos de articulación de la acción en el tiempo y sus formas de aparición en la ética, la política y la historia. Es en torno a esta última que también giran los trabajos de Hans Michael Baumgartner y Herta Nagl-Docekal quienes analizan la posibilidad de hablar nuevamente de la filosofía de la historia tras el desafío posmoderno que afirmaba el fin de los metarelatos. Para ello ambos mantienen la crítica a la filosofía especulativa de la historia y a sus excesivas pretensiones y reconocen la imposibilidad de dominar totalmente el decurso histórico y se preocupan más bien por repensar a la filosofía de la historia como una comprensión de la historia no para la anticipación del futuro, sino para la configuración de nuestra propia autocomprensión y para la orientación de la acción en el presente.

En la filosofía social, por su parte, destaca la vertiente representada por Axel Honneth, actual director del legendario "Instituto de Investigación Social" de Fráncfort. Honneth intenta elaborar teóricamente el horizonte normativo propio a la teoría social moderna para, en el marco de una estrecha colaboración entre esta y la filosofía, avanzar en el diagnóstico del presente. Para ello se necesita comprender, según él, la ambivalencia en el desarrollo de los procesos sociales mostrando el modo en que en ellos aparecen y se explican las patologías sociales —que se han expresado en la tradición de pensamiento social a través de categorías como "escisión", "enajenación", "desencanto del mundo", "despersonalización", "neurosis colectiva", etc.— como obstrucción de posibilidades de despliegue de una vida feliz entre los diversos miembros de la sociedad, mostrando a la vez los parámetros normativos inmanentes para el despliegue de formas logradas de la vida social que en Honneth aparecen vinculados a diversos niveles de la gramática del reconocimiento social.

La filosofía alemana actual no ha dejado de ocuparse tampoco del diálogo con la propia tradición. Así, algunos como Manfred Frank trabajan en establecer el sentido y carácter de la autoconciencia como componente fundamental de la filosofía moderna, especialmente en la constelación intelectual delineada en la cultura alemana en el periodo 1789-1796. En ello retoma ideas nucleares planteadas por Kant y las desarrolla en el marco de las reflexiones sobre la autoconciencia elaboradas por la filosofía analítica anglosajona oponiendo así un sólido frente a las críticas radicales a la noción de sujeto corrientes en la vertiente iniciada por Heidegger y continuada hoy en día por el "neoestructuralismo" francés. Frank es, además, uno de los mayores conocedores del romanticismo temprano alemán y sus estudios sobre la dimensión filosófica, estética y poético-literaria del romanticismo alemán temprano especialmente en figuras como Schelling, Hölderlin, Novalis, Friedrich Schlegel y Friedrich Schleiermacher son de referencia obligada. En el interior de esta ocupación con el propio legado filosófico podrían ser considerados tal vez también los trabajos de Wolfram Hogrebe quien intenta mostrar el modo en que la filosofía se encuentra a la búsqueda de un significado —que no puede ser comprendido en términos de la semántica— que constantemente se le escapa. O También la reflexión de Manfred Sommer quien desde la fenomenología se acerca al sentido de la experiencia de la colección y preservación de objetos abriendo así una vía para reflexionar sobre una forma de la experiencia que es fundamental hoy en día: la de la integración y preservación de objetos en bibliotecas y museos, lo mismo que en computadoras y en centros comerciales.

Otra línea es la que traza Wolgang Welsch y su programa de una "razón transversal" que surge tras la crítica total de la razón y se propone escapar tanto a la absolutización positivista de esta como a su negación romántica o nihilista. Se trata para él de una razón caracterizada por la pluralidad, por la heterogeneidad y, a la vez, por el entrelazamiento constante de diversos discursos y prácticas. Una prolongación extrema de preocupaciones análogas podría llevar a Peter Sloterdijk quien hoy en día goza de una gran presencia

pública en virtud de su aparición medial al lado de Rüdiger Safranski en un programa televisivo con el título de "Cuarteto Filosófico". Inicialmente conocido por un penetrante libro sobre el cinismo, Sloterdijk proclama ahora en forma provocadora la muerte de la teoría crítica señalando que, una vez que la distancia entre la crítica y lo criticado se ha anulado, es preciso ahora que la crítica se vuelva sobre sí misma. Se trata ahora de traducir la crítica de la enajenación a un lenguaje cinético, a una crítica del ser-en-el-mundo o, mejor aún, del venir-al-mundo que escape tanto al cinismo moderno como a la melancolía y que abarque por igual a la sociedad y a la historia, a la cultura y a la religión. Heidegger y Bloch, Cioran y Lao Tsé se convierten ahora en referencias de una empresa insólita. Aunque Sloterdijk parece defender aún el papel de la filosofía como diagnóstico de época, considera sus obras, al modo de los exponentes del cinismo antiguo, como ejercicios de subversión en contra del absolutismo de la historia y de la sociedad y en contra de la orientación neurótica por el progreso.

Finalmente, habría que destacar la emergencia de la estética —asociada en ocasiones a un retorno de la filosofía de la religión en el que no me detendré ahora— que ha tenido lugar en forma pronunciada desde los años ochenta en el ámbito alemán. Es preciso mencionar aquí a Martin Seel quien se ha preocupado por pensar la posibilidad de la idea de una conducción de la vida individual que sea sensible a consideraciones de orden moral y que, a la vez, se encuentre abierta a la percepción estética. Para esclarecer este enlace entre ética y estética se requiere ciertamente una reflexión teórica sobre las condiciones de la percepción, el uso de los signos y aún el sentido de la racionalidad. En ella se debe mostrar cómo en la experiencia estética se manifiesta una particularidad irreductible e inaprehensible que nos lleva a la intuición del presente de nuestra vida como algo que escapa a nuestra disposición. Ello implica reconocer la significación irreductible e insustituible de la experiencia estética en la acción y la vida humanas. En esta misma dirección me parece que se localiza el propósito que anima a la apuesta de Christoph Menke. En efecto, también para él la expe-

riencia estética aparece como un componente fundamental de una vida feliz. Se enlaza así la pregunta por las relaciones entre la felicidad individual y la justicia política con una interrogación por la forma en que se ha constituido y comprendido la autonomía de la estética y sus relaciones de tensión con la ciencia y con la ética en el mundo moderno —y el género literario en el en que se elaboran paradigmáticamente estas tensiones entre la ética y la estética, entre la justicia y la felicidad ha sido no otro sino el de la tragedia.

Por supuesto que a todas las reflexiones anteriores habría que agregar aún muchas más como las de Gottfried Boehm y su programa de un *giro icónico* que coloque en el centro una interrogación sobre el estatuto y carácter de las imágenes en la filosofía —abriendo con ello el camino para una reflexión lo mismo sobre la metáfora que sobre la fotografía, la pintura o el cine—. Tampoco podrían dejarse de lado trabajos desarrollados en otras disciplinas pero de gran calado filosófico. Pienso, por ejemplo, en el brillante análisis de Stefan Breuer sobre el fundamentalismo estético y la "revolución conservadora", en los trabajos de Sigrid Weigel sobre la relación entre la mujer, la femineidad y el lenguaje o sobre las formas de la memoria cultural, lo mismo que en las sutiles elaboraciones de Winfried Menninghaus sobre el lenguaje en Walter Benjamin, la poética de Paul Celan o la filosofía del asco como correlato de la cultura estética moderna. En todas estas empresas, por variadas que puedan parecer a primera vista, se advierte, de una u otra forma, el esfuerzo de la filosofía y, en general, de la reflexión, para la comprensión y diagnóstico del presente para extraer de ahí orientaciones para la vida y la acción —tanto a nivel individual como en el plano colectivo— en el mundo de hoy.

Por lo que se refiere en forma más específica a la recepción y diálogo de la filosofía mexicana con la alemana en los últimos lustros propiamente dicho, podría comenzarse diciendo que el interés por una de las grandes corrientes de la filosofía alemana en el siglo xx como lo ha sido la *fenomenología* persiste en el medio filosófico mexicano hoy en día. Sin embargo, es preciso anotar que en los últimos años su estudio ha devenido aún más riguroso y sistemá-

tico continuando esa conversación con Husserl y Heidegger iniciada por Caso y Gaos, por Villoro y Salmerón. Debe destacarse en este sentido la actividad de docencia e investigación de Antonio Zirión, quien coordina desde 1991 un proyecto para la realización de un *Diccionario Husserl* alemán/español, y desde 1992 un proyecto emparentado con el anterior para un *Glosario-Guía para traducir a Husserl* multilingüe[1] y una muy completa *Historia de la fenomenología en México* (2003). A Zirión debemos también la dirección de la Serie Fenomenología[2] dedicada a la presentación de estudios muy serios sobre esa corriente filosófica y la traducción de *Ideas II* e *Ideas III* de Husserl.[3] Desde el mes de agosto de 1997 y tras la muerte de Fernando Salmerón, Zirión se encarga, además, de la edición de las *Obras completas* de José Gaos publicadas por la UNAM. Es preciso destacar también la creación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología en el marco del Coloquio de fenomenología desarrollado durante el XIV Congreso Interamericano de Filosofía en el mes de agosto de 1999 en la ciudad de Puebla.[4] En este círculo se encuentran, además del ya mencionado Zirión —uno de sus promotores más comprometidos— Alfredo Vargas Alonso, Célida de los Ángeles Godina, Eduardo González di Piero, Ignacio Quepons Ramírez, Jesús Rodolfo Santander, Julio Beltrán Miranda, Julio Quesada Martín, Dolores Illescas Nájera, Pedro Enrique García Ruiz y quien esto escribe, todos ellos miembros de una comunidad filosófica que se reparte en diversas universidades del país y que por medio del CLAFEN se encuentran en un continuo intercambio

[1] Véase <http://www.ggthusserl.org/>.

[2] Véase <http://www.infinitumpage.mx/a3237689/serie.htm#SFV1>.

[3] *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Hua IV)*, UNAM/FCE, México, 1997) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura (Alemán: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Hua III/1 y III/2).* Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos, UNAM/FCE, México, 2013.

[4] Véase <https://clafen.org/>.

con académicos de otras latitudes y otros continentes. A la labor de intercambio académico se suma el trabajo de edición de libros y revistas como el *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica* y la organización de congresos y seminarios en los que se discuten a un alto nivel académico los temas y aportaciones realizados por la fenomenología.

Debe subrayarse también un renovado interés por la obra de Martin Heidegger. Habría que citar en primer lugar a un alumno de José Gaos que no perteneció directamente al Grupo Hiperión y que desarrolló más bien una actividad académica en solitario, sin habernos legado una obra voluminosa, y en paralelo a una intensa actividad diplomática. En efecto, Ricardo Guerra (1927-2007) no dejó infelizmente una gran obra publicada pero sí una muy destacada actividad en la enseñanza y difusión de la filosofía de Nietzsche y Heidegger en México.[5] En otra vertiente que puede remontarse más bien al pensamiento de Nicol, Juliana González,[6] Ricardo Horneffer y Alberto Constante[7] han cultivado el estudio de la filosofía del autor de *Ser y tiempo*. En generaciones posteriores se advierte un creciente interés por este filósofo. Así, Tatiana Aguilar Álvarez-Bay analiza "la relación entre lenguaje y ser" en la obra de Martin Heidegger en el interior de la reflexión ontológica inaugurada por la pregunta por el sentido del Ser.[8] Habría que señalar, finalmente, este interés por el pensamiento de Heidegger se ha visto estimulado en los últimos años por la edición de la *Gesamtausgabe* en Alemania dando lugar a aproximaciones al pensamiento de este filósofo alemán en los que este aparece situado en un espectro más amplio y, a la vez, más preciso que aquel suministrado por la fenomenología. Así, por ejemplo, Luis César Santiesteban se ha dedicado especialmente al estudio de la ética en Heidegger,[9] Evodio Escalante se ha aproximado al filósofo de la Selva Negra desde la

[5] Véase Guerra y Yáñez, 2009.
[6] González, 2001.
[7] Véase Constante, 1986, 2010 y 2004.
[8] Aguilar Álvarez-Bay, 1998.
[9] Santiesteban, 2009, 2013.

literatura[10] y Ángel Xolocotzi al estudio sistemático de la filosofía del filósofo de la Selva Negra, ofreciendo cronologías muy detalladas que permiten comprender la composición y problemas de Ser y tiempo así como su vinculación con el Nacionalsocialismo.[11] El estudio de la obra del filósofo de la Selva Negra ha sido cultivado también por José Rubén Sanabria (1920-2002), Francisco Galán y Felipe Boburg (1958-1996)[12] quienes, desde la *Revista de Filosofía* patrocinada por la Universidad Iberoamericana, se han esforzado por difundir la filosofía de Heidegger a través de traducciones de artículos inéditos de él al igual que de artículos de estudiosos latinoamericanos, españoles e italianos sobre el autor de *Sein und Zeit*. No debe pasarse por alto tampoco la destacada contribución —por su calidad e intensidad acaso similar a la realizada por el exilio español— realizada por el exilio sudamericano en nuestro país desde mediados de la década de los setenta. Las dictaduras militares del Cono Sur y el consecuente deterioro de la vida institucional y académica en esos países trajo a México a una brillante generación de intelectuales que realizaron una destacada contribución a la actividad docente y de investigación en nuestro país cuya historia está aún por ser escrita. Esta actividad se extendió a diversas disciplinas y la filosofía no fue una excepción. En el estudio de Heidegger en concreto es preciso destacar la contribución de un pensador de origen argentino formado en Lovaina y afincado en nuestro país desde hace ya varios lustros: Jesús Rodolfo Santander, quien ha realizado un sugerente estudio sobre Heidegger en el que se propuso estudiar *Sein und Zeit* a la luz de la filosofía de la praxis de Karl Marx.[13] En un diálogo con el pensamiento social, Francisco Gil Villegas ha analizado cuidadosamente la relación existente entre

[10] Véase Escalante, 2007.

[11] Véase Xolocotzi, 2004, 2011a, 2011b y 2013. Es también en el marco de un estudio sistemático de la obra temprana de Heidegger en la edición de la *Gesamtausgabe* que se comprenden estudios como el de quien esto escribe (véase Leyva, 2000).

[12] Sanabria, 1986, 1988-1989-1990 y 1997; Galán 1979, 1986, 1989-1990; y Boburg 1989 y 1992.

[13] Santander, 1985.

las obras de Georg von Lukács y José Ortega y Gasset, por un lado, y el Martin Heidegger de *Sein und Zeit*, por el otro. Se plantea para ello una definición sociológica del *Zeitgeist* mostrando las formas específicas en que este incide en la producción intelectual del pensador húngaro al igual que del español, estudiando así sus fuentes comunes que remiten tanto al neokantismo como la *Lebensphilosophie* al igual que a la fenomenología asignándole, sin embargo, un papel central a Georg Simmel.[14]

Es preciso mencionar también el interés que ha recibido en el medio filosófico mexicano la obra de Edith Stein. Esta pensadora nacida en 1891 en Breslau se aproximó a Edmund Husserl en Göttingen y en 1916 se convirtió en su asistente en Freiburg colaborando en la transcripción de sus manuscritos estenográficos y en la edición —junto con Heidegger— de las *Vorlesungen* sobre conciencia interna del tiempo. Posteriormente, en el año de 1922, Stein se convirtió al catalocismo, renunciando a su carrera académica y asumiendo un puesto como profesora de alemán con los dominicos en Speyer. En 1932 la encontramos en un convento carmelita en Echt (Holanda) y un año más tarde redacta una obra con el título *Akt und Potenz* que posteriormente se transformará en su obra máxima *Endliches und Ewiges Sein*, publicada póstumamente en 1950, tras su asesinato en el campo de concentración de Auschwitz. La obra de Edith Stein ha sido estudiada en México por Antonio Gómez Robledo,[15] Alberto Pérez Monroy —quien es, además, el traductor al español de *Endliches und Ewiges Sein (Ser infinito y eterno*, 1937, publicado póstumamente)—, Miguel Mansur[16] y por el poeta y filósofo Ramón Xirau quien se ha acercado a la obra de Edith Stein buscando analizar cómo se concibe en ella la experiencia mística. La reflexión de Ramón Xirau podría ser comprendida como una tentativa por proseguir la filosofía de su padre, el ya mencionado Joaquín Xirau, en dirección de un humanismo espiritualista con raíces cristianas. La filosofía se enlaza así con la poesía y ambas, a

[14] Véase Gil Villegas, 1996.
[15] Gómez Robledo, 1988.
[16] Mansur, 1992.

su vez, con la religión. Es desde este horizonte que Xirau establece un diálogo con filósofos alemanes que abarcan a Edith Stein y a Ludwig Wittgenstein lo mismo que al Meister Eckhart y a Martin Heidegger En estos esfuerzos, Xirau ha prolongado estas líneas de diálogo hacia pensadores y poetas latinos como Simone Weil y san Juan de la Cruz.[17] Juan Parent, por su parte, ha despertado de nuevo el interés de los filósofos mexicanos por Max Scheler en *Un cuerpo propiamente dicho* (1983) donde se propone un análisis fenomenológico del "cuerpo propio *(Leib)*" siguiendo en ello al Scheler de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* y *El puesto del hombre en el cosmos.*

Finalmente, la fenomenología de cuño francés ha encontrado también una viva recepción en México. Así, Jorge Martínez Contreras ha dedicado un libro muy completo a Sartre[18] y la revista *Iztapalapa* dedicó al pensamiento de Sartre un número monográfico en 1982.[19] Merleau-Ponty, por su parte, ha sido objeto de estudios como los de Felipe Boburg[20] y Mario Teodoro Ramírez.[21]

Al estudio e interés por la fenomenología debe añadirse también el que ha suscitado la *hermenéutica.* Su origen etimológico la remite a una reflexión sobre el *enunciar,* el *interpretar* y el *traducir.* En los tres casos ella se vincula desde siempre a distintos modos de la *comprensión* que, en último análisis, parece concentrarse en, e identificarse con, la interpretación: sea la interpretación de un estado de cosas a través de palabras en el marco de un enunciado, sea la interpretación de lo dicho o sea la interpretación de un lenguaje extraño a través de un proceso de traducción.[22] No obstante, es preciso decir

[17] Véase Xirau, 1986 y 1992. También sobre Xirau, véase el Segundo Excurso: La filosofía y lo sagrado... en este mismo libro.

[18] Véase Martínez Contreras, 1980.

[19] Véase *Iztapalapa,* núm. 7 (especial), año 3, junio-diciembre, 1982.

[20] Boburg, 1996.

[21] Ramírez, 1994 y 1996.

[22] Es así que aparece entendida, por ejemplo, la labor de comprensión y mediación entre el lenguaje de los dioses y el de los hombres en Platón (Symposio, 202 e). En la obra de apologetas como Arístides de Atenas o de Justinus se caracteriza la actividad de Hermes, el mensajero de los dioses, como hermenéutica (*ærmhneýein*) (Aristides, Apología, 10, 3; Justinus, Apología, I, 21, 2),

que el sentido más preciso de este término —y, con él, el de la propia hermenéutica—, en su sentido actual, se delineó en el umbral de la época moderna. Así, el concepto se encuentra por vez primera en el título de un libro de Johann Conrad Dannhauer: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654) vinculado a la interpretación de textos religiosos —esto es, una *hermeneutica sacra*— a la que se vinculará poco a poco una *hermeneutica profana* asociada a la interpretación de textos literarios de la antigüedad clásica.[23] Es en la edad moderna que la hermenéutica será comprendida como la teoría o el arte de la interpretación, particularmente de la interpretación de textos escritos. Así, Hans-Georg Gadamer; su principal exponente en Alemania, ha recordado que la expresión alemana usual en el siglo XVIII para lo que hoy llamamos *hermenéutica*, la expresión *Kunstlehre*, colocaba a aquella, por efecto de una herencia griega incuestionada, al lado de otras artes como la gramática, la retórica o la dialéctica. Aquellos textos que portaban el título "Hermenéutica" poseían la mayoría de las veces un carácter meramente pragmático, dictado siempre por un problema específico planteado por la comprensión de textos que ofrecían dificultades peculiares al lector, al intérprete, que requería siempre de un auxilio en pasajes especialmente complicados. Fue por ello precisamente en aquellos ámbitos del saber en los que textos especialmente difíciles debían ser continuamente interpretados en donde habría de desarrollarse inicialmente la reflexión acerca de la actividad interpretativa misma, donde surgiría, pues, algo así como una *hermenéutica* en el sentido en que esta se entiende actualmente. Ello habría de ocurrir ante todo en tres campos fundamentales:

a) La *Teología*. Las primeras reflexiones más o menos sistemáticas sobre la interpretación —y, de este modo, sobre la hermenéutica—

atribuyéndose a él la invención de todo aquello que contribuye al entendimiento, especialmente el lenguaje y la escritura. Remito aquí a ideas expuestas en: Leyva, 2012b.

[23] Véase *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 1957-1965.

se desarrollaron en el ámbito de la Teología asociadas a autores como Filón de Alejandría (15-10 a.C. / 40 d.C). Siguiendo la distinción entre el sentido literal y el sentido oculto, alegórico, de un texto —distinción ya presente en los intérpretes de Homero y Hesíodo y desarrollada durante el helenismo, especialmente por la escuela estoica—, Filón procederá a analizar el Antiguo Testamento desde la perspectiva de una lectura alegórica cuyo propósito principal era no otro que poner al descubierto un sentido oculto, profundo y presentado sólo en imágenes a través de un sentido literal superficial.[24] De acuerdo a esta lectura, los aparentes absurdos, las aporías, las contradicciones y las fracturas en el sentido de un texto debían ser interpretadas como signos colocados en forma consciente por el autor del mismo —en el caso de la Biblia, un autor divino— que debían llevar al lector a la convicción de que los pasajes en los que aparecieran tales problemas no debían ni podían ser entendidos en sentido literal sino, más bien, alegórico. La diferencia entre sentido literal y alegórico se plantea en analogía con la distinción —proveniente de una metafísica y una antropología de corte dualista— entre el cuerpo, por un lado, y el alma, por el otro. Así, el sentido literal de un texto es su cuerpo que se relaciona con el sentido alegórico como su alma. Lo que contará en el texto —y, de la misma manera, en la antropología y metafísica señaladas— es, pues, el espíritu y no la letra. La interpretación alegórica de Filón se concentraba en los escritos sagrados del judaísmo —la Tora— y se dirigía en primer lugar en contra de la interpretación literal de la ley de la tradición rabínica. Con el surgimiento del cristianismo se transformará radicalmente esta constelación de modo que la interpretación alegórica será usada en lo sucesivo por los teólogos cristianos con el propósito de convertir a la Tora en el Antiguo Testamento cuya clave de interpretación debe ser buscada en el Nuevo Testamento. Es en este sentido que puede ser comprendida la reflexión de Orígenes de Alejandría en *Perì Ârkvn (De Principiis)*.

[24] Pienso, por ejemplo, en *De Abrahamo* al igual que en *Quaestiones et Solutiones in Genesim*.

En él, a la tricotomía ontológica que divide al hombre en un cuerpo, un alma y un espíritu, corresponde un triple sentido de las Escrituras: el somático (literal, histórico-gramatical), el psíquico (moral) y el neumático (alegórico-mítico) —y justamente el permanecer atado sólo al sentido somático-literal (por ejemplo, a los enunciados antropomórficos sobre Dios) constituye la base de la herejía. Es aquí que se delinea una bifurcación al interior de la teología cristiana entre quienes, siguiendo a Orígenes y, a través de él, al platonismo, privilegiarán una interpretación alegórica, por un lado, y aquellos otros que, vinculados más bien a la tradición aristotélica y a la escuela filológica alejandrina, favorecerán una exégesis histórico-gramatical rechazando una interpretación alegórica, por el otro (por ejemplo, la escuela de Antioquía: Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia con su dura crítica al alegorismo de la escuela de Alejandría). Es, sin embargo, en Tertuliano donde podrá encontrarse una preocupación por exponer una serie de normas que permitan una adecuada interpretación de los textos: partir del sentido de las palabras, atender al contexto intelectual, histórico y discursivo del texto en cuestión, comprender los pasajes particulares a partir de la totalidad del texto y las partes oscuras a partir de las claras, etc. Acaso un presupuesto inequívoco de esta reflexión sea el de que la escritura es, tomada por sí misma, oscura y se requiere por ello de la posesión de la *regula fidei* como guía de la interpretación *(gubernaculum interpretationis)*.

Fue posteriormente en san Agustín que se enlazarán diversas corrientes provenientes de la Antigüedad tardía, por un lado, y de la Iglesia, por el otro, en una reflexión más sistemática en la que se asociarán elementos tanto de la escuela de Alejandría y su énfasis en la interpretación alegórica, como de la escuela de Antioquia y su insistencia en la exégesis histórico-gramatical que concurren en forma lograda en su *De doctrina cristiana*. En ella, sobre el trasfondo de una vasta reflexión sobre las relaciones entre el signo y la cosa (*signum* y *res*) se plantea la posibilidad tanto de la adecuada atención hacia el sentido literal, gramatical de la palabra, como hacia una interpretación de esta que la trasponga desde el orden sensible hacia

el inteligible. De acuerdo a esto, las palabras pueden ser signos de un modo doble: como palabras propias *(propria)* y como palabras trasladadas, traducidas *(translata)*, y los problemas de comprensión en uno y otra caso se explican por hecho de que la palabra en cuestión puede ser desconocida *(ignota)* o ambivalente *(ambigua)*. En el primer caso, se requeriría de las artes liberales (por ejemplo, de la Retórica) para intentar resolver los problemas de comprensión de la palabra en cuestión; en el segundo, de un criterio para poder decidir qué debía entenderse en sentido literal y qué en sentido alegórico. San Agustín intentaría así precisar su posición con respecto al Antiguo Testamento, analizando el modo en que ciertos pasajes de este —*v.gr.* aquellos en los que se asumía la poligamia de los patriarcas— contradecían algunos postulados básicos de la ética cristiana, pasajes que, por lo demás, de acuerdo a él, no podían ser salvados a través de una interpretación alegórica del tipo de las practicadas en aquel entonces. Posteriormente, un momento culminante en el desarrollo de la hermenéutica en el campo de la teología habría de delinearse con el advenimiento de la Reforma, momento aún más decisivo en el que el conjunto de las Sagradas Escrituras sería objeto de una singular reflexión orientada a superar radicalmente el método alegorizante propio a la interpretación dogmática dominante en la teología romana. Se trataba, más bien, de insistir en que la comprensión de la Escritura tendría que ser a partir de ella misma *(sola scriptura)* —acaso el principio teológico fundamental de la Reforma—, sin invocar el principio de la tradición y la autoridad de la Iglesia al que se atenían entonces las interpretaciones corrientes *(solam scripturam regnare*, señalará Lutero en su *Freiheitserklärung* de 1520).[25]

b) El *Derecho*. En efecto, uno de los problemas centrales del Derecho es el de que las normas jurídicas son siempre abstractas y requieren de una concretización y aplicación a situaciones y casos particulares. Así, la interpretación de dichas normas es siempre parte de una aplicación que no puede ser entendida en forma sólo deductiva. El

[25] Ver a este respecto: Ebeling, 1966.

papel del juez es en este sentido central al lado del legislador. En este ámbito surgiría con singular insistencia el problema hermenéutico tan pronto se intentaran resolver aquellas cuestiones jurídicas de carácter eminentemente práctico que resultaban de la interpretación de los textos legales y de su aplicación a los casos concretos en litigio. Uno de los problemas básicos que serían planteados por ello a la naciente conciencia hermenéutica sería el de la vinculación entre la generalidad de la ley y la materia concreta del caso sometido ante los tribunales de justicia, vinculación que, como se sabe, constituye un momento integral en el arte del derecho y, en general, en la ciencia jurídica en su conjunto.[26] Piénsese a este respecto en los esfuerzos de Friedrich Carl von Savigny para desarrollar y exponer los cuatro cánones de la interpretación: el gramatical (que indica atenerse al sentido literal de la norma) donde el uso lingüístico ordinario no es siempre la mejor guía), el histórico (que toma en cuenta las líneas de desarrollo histórico que ha tenido la norma en cuestión, buscando incluso esclarecer las condiciones que determinaron la génesis de la norma), el sistemático (que toma como hilo conductor la idea de que el orden jurídico considerado en su conjunto no puede tener contradicciones internas y por ello una norma determinada debe ser interpretada de modo que no se contradiga con las restantes en el interior de un orden jurídico) y el teleológico (interpretar la norma de acuerdo al sentido o al fin que con ella se persigue).[27] La relación entre la generalidad de la norma y la particularidad del caso concreto habría de plantear problemas especialmente difíciles cuando los textos legales fueran el resultado de una herencia histórica que remitía a una realidad histórico-social por entero distinta de aquella otra del asunto concreto al que intentaran ser aplicados. Un problema de esta clase habría de plantearse, por ejemplo, con la recepción del Derecho

[26] Véase a este respecto: Perelman, 1976.

[27] Como se sabe, esta idea fue desarrollada en forma acabada en la obra tardía de Savigny: *System des heutigen römischen Rechts*, 8 vols. (1840-1849. Véase especialmente vol. I, capítulo 4: 206 y ss. Véase sobre esto: Kaufmann y Hassemer, 1994: 134 y ss.

romano en la Europa moderna —por ejemplo, la recepción del *Corpus Juris Civilis* de Justiniano en el *Código napoleónico*—.

c) La *Filología*. Habría de iniciarse en este ámbito una reflexión hermenéutica en el momento en que, con la irrupción del humanismo, debían ser asimilados los grandes clásicos griegos y latinos, convertidos en paradigma de la cultura superior. La vuelta al latín clásico —y ya no al escolástico, de empleo todavía común en la época— y, sobre todo, al griego, exigiría una afilada conciencia hermenéutica para la comprensión de la gramática y el vocabulario originales de estas lenguas. Piénsese, por ejemplo, cómo en el centro de la atención de los filólogos del inicio de la época moderna se encontraba la reconstrucción y comprensión de textos a partir de diversas fuentes y testimonios y la comparación entre ellos. El propósito parecía ser el mejoramiento de un texto que había sido deformado por la historia y la tradición con el propósito de reconstruir su estado original.[28] A ello se aunó el comentario de textos que no se restringía sólo a explicaciones de palabras sino que apuntaba hacia una discusión y diálogo con el texto en su conjunto que podía conducir incluso a una nueva versión del mismo. Los textos considerados paradigmáticos por estos filólogos del inicio de la época moderna eran básicamente textos de la Antigüedad en los que los textos bíblicos desempeñaban un papel relevante. No obstante, en virtud de su orientación hacia el análisis y explicación de las palabras y del contexto de surgimiento y transmisión de un texto, la filología comenzó a asumir gradualmente una función que poco a poco adquiriría una importancia central en el estudio y tratamiento de los textos en general, a saber: la comprensión e interpretación de los textos enmarcada en el horizonte de la tradición de la retórica. La filología y la crítica textual se convierten así en la primera face de la comprensión e interpretación adecuadas del texto: crítica textual y comprensión e interpretación textuales comienzan así una relación indisoluble de copertenencia recíproca.[29]

[28] Véase Häfner, 2001.

[29] Ello queda claro, por ejemplo en el texto publicado en 1742 por Martin Chladenius: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*.

Por lo que se refiere a la recepción de la tradición hermenéutica en nuestro país, debe pensarse en la actividad de Mauricio Beuchot,[30] Raúl Alcalá,[31] Ambrosio Velasco[32] y Mariflor Aguilar,[33] entre otros, quienes se han preocupado por establecer una discusión en torno a la hermenéutica, especialmente en la forma que ha dado a esta el filósofo de Heidelberg. Beuchot particularmente ha desarrollado desde 1993 una reflexión sobre los usos de la analogía y, desde ahí, delineó el proyecto de una "hermenéutica analógica" que alcanzó un punto culminante de expresión en su *Tratado de hermenéutica analógica* (1997). En él, Beuchot propone una comprensión de la interpretación en la que esta se despliega en un punto intermedio entre la univocidad positivista que se empeña en mantener una identidad rígida de significado, por un lado, y la equivocidad relativista que insiste más bien en la diferencia y desplazamiento incesantes e insuperables de la significación. Es preciso destacar también en este punto la importancia de la hermenéutica en el ámbito de los estudios literarios, especialmente en la línea desarrollada por la denominada "estética de la recepción" de Hans Robert Jauß y Wolfgang Iser. Como se sabe, esta propuesta surgió a fines de los años sesenta en Alemania y en el ámbito anglosajón —el así denominado *reader-response-criticism*. En una reacción a las vertientes de corte formalista y estructuralista, esta propuesta se concentró en el rol del lector criticando la consideración del texto literario como un objeto autónomo susceptible de ser analizado ontológicamente. Así, por ejemplo, Jauss insiste en considerar a la experiencia estética como resultado de la participación de tres instancias distintas, a saber: el autor, la obra y el público, en una consideración tal que la producción y la recepción de la obra de arte se representan en su mediación a través del proceso de comunicación.[34] Especialmente

Al respecto, véase Bremer y Wirth, 2010. También véase los textos de la Primera Parte de Gadamer y Boehm, 1976.

[30] Beuchot, 1979, 1989, 1996, 1997 y 1998.

[31] Alcalá, 1999.

[32] Velasco, 1995 y 1997.

[33] Aguilar, 1998 y 2005.

[34] Véase, Jauß, 1982: 17 y ss.

en la propuesta de Jauß se advierte una crítica tanto al objetivismo propio del positivismo como a la "estética de la negatividad" (Theodor W. Adorno) al igual que a la pretendida "metafísica de la *écriture*" (Roland Barthes, Jacques Derrida) que han dejado de lado la dimensión comunicativa de la experiencia estética para subrayar el carácter insular de la lectura solitaria olvidando el diálogo entre autor y lector.[35] En México ha correspondido a dos estudiosos alemanes, Dietrich y Marlene Rall, y a un investigador mexicano, Alberto Vital, el mérito de haber difundido y desarrollado la teoría de la recepción en los estudios literarios, lingüísticos e interculturales.[36]

A la *fenomenología* y la *hermenéutica* debe agregarse, como la tercera de las grandes propuestas filosóficas —en este caso claramente filosófica, social y política— generadas en Alemania en el siglo XX, la *teoría crítica*. En efecto, esta denominación se ha empleado para referirse específicamente a la propuesta teórico-filosófica, sociológica y política desarrollada por el grupo de filósofos, científicos sociales y teóricos de la cultura en torno al Institut für Sozialforschung en Fráncfort,[37] especialmente a partir del momento en que

[35] Véase *ibid.*: 80 y ss.

[36] En 1987 Dietrich Rall publica una antología con el nombre de *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria* (Rall, 1987). Alberto Vital ha editado una antología de Dietrich y Marlene Rall, *Paralelas. Estudios literarios, lingüísticos e interculturales* (1999), en la que se reúnen estudios de estos dos investigadores en torno a la teoría de la recepción, estudios de caso que se orientan a investigar cómo han sido recibidos ciertos autores alemanes —por ejemplo B. Brecht— en México o, a la inversa, cómo lo ha sido una escritora como sor Juana Inés de la Cruz en Alemania, a análisis del discurso, a los problemas de la traducción o al estudio de las imágenes del otro.

[37] Algunos como Helmut Dubiel han insistido, creemos que con razón, en distinguir entre la historia del Institut für Sozialforschung de Fráncfort y la historia de la teoría crítica. Como él mismo lo señala, el círculo reunido en torno a Max Horkheimer, círculo que puede ser considerado como el autor colectivo de la "teoría crítica", se impuso solamente al inicio de los años treinta en el Instituto. Entre los miembros de este círculo se encontraban: Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz Neumann y Friedrich Pollock. Recuérdese a este respecto que el concepto "*Kritische Theorie (teoría crítica)*" se introduce apenas en 1937 en el escrito programático de Horkheimer Traditionelle und Kritische Theorie, que apareciera en el número 6 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Por lo que se re-

Max Horkheimer tomara la dirección del mismo.[38] Es en el ensayo de este último que lleva por título *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) en donde se desarrolla una reflexión radical sobre las condiciones de articulación de la teoría que permitirá perfilar una concepción de esta —denominada precisamente "teoría crítica"— que habrá de oponerse a la llamada teoría "tradicional" esforzándose por restablecer los vínculos indisolubles que enlazan a la a la razón con la historia, la anclan en la sociedad y la vinculan con un proyecto de crítica de esta en el marco de un proyecto de emancipación.[39] En este trabajo nos ocuparemos, en un primer momento, de la formación del Institut für Sozialforschung [Instituto de Investigación Social] en Fráncfort y de la formulación del programa original desarrollado por Max Horkheimer al inicio de los años treinta.[40]

I. La formación del Institut für Sozialforschung de Fráncfort se remonta a la actividad de un grupo de jóvenes intelectuales reunidos al inicio de los años veinte en Fráncfort para reflexionar precisamente sobre el socialismo y enlazar dicha reflexión con una actividad política. Esta pretensión se localiza en el interior de una vertiente de reflexión profundamente influída por un marxismo distante de las variantes ortodoxas en boga en aquel momento. Figura central en este grupo era, como se sabe, Felix Weil quien

fiere a la denominación Frankfurter Schule (Escuela de Fráncfort), Dubiel llama la atención sobre el hecho de que casi todos los textos teóricos y las investigaciones empíricas en el marco del Instituto no surgieron en Fráncfort sino en el exilio norteamericano. El segundo número de la *Zeitschrift für Sozialforschung* —órgano que se publicara en nueve volúmenes durante el periodo 1932-1941 y que a partir de 1939 se editara con el título *Studies in Philosophy and Social Science*— no pudo aparecer más en Alemania. La *Dialektik der Aufklärung*, como los ambiciosos estudios sobre el "Carácter autoritario", surgirían en la costa del Pacífico de California. Buena parte del capital intelectual que Adorno y Horkheimer llevaran hacia el comienzo de los años cincuenta a la cultura política e intelectual de la Alemania occidental posfascista no fue formado, pues, en Fráncfort. Véase Helmut Dubiel, 1978.

[38] Para este contexto histórico-intelectual véanse: Jay, 1973; Dubiel, 1978 y 2000; Söllner, 1979 y 2001 y, sobre todo Wiggershaus, 1988.

[39] Véase a este respecto ideas planteadas ya anteriormente en Leyva, 1999 y Leyva, 2005a.

[40] Remito aquí a ideas expuestas en Leyva y Madureira, 2012c.

había realizado estudios de doctorado sobre el problema de la socialización en la Universidad de Fráncfort.[41] Al inicio de 1922, Weil organizó en Ilmenau, en Turingia, la llamada *Marxistische Woche [Semana Marxista]* en la que participaron, entre otros, Karl Korsch, Georg von Lukács, Karl A. Wittfogel, Friedrich Pollock, Franz Borkenau y Richard Sorge. Semanas después de este encuentro, Felix Weil tuvo la idea de institucionalizar este foro de discusión de ideas socialistas y fundar de ese modo un Instituto financiado con recursos privados. El 22 de julio de 1924 fue inaugurado el edificio del instituto proyectado con un discurso de quien fue su primer director, Carl Grünberg, profesor de Derecho y ciencias sociales en Viena y editor de una revista dedicada al estudio del movimiento obrero: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung [Archivo de Historia del Socialismo y del movimiento obrero]*. Así, en su discurso el día de la inauguración del local donde se alojaría lo que sería el Institut für Sozialforschung, Grünberg consideraba explícitamente al "materialismo histórico" como su método de investigación. Bajo su dirección en el Instituto será ante todo la economía la disciplina que se encontrará en el centro de la investigación localizándose la filosofía más bien en un segundo plano. Así, la primera obra publicada por la naciente institución no fue de filosofía sino de economía e inspirada, además, en la tradición marxista: el libro de Henryk Grossman, *Akkumulations-und Zusammenbrechungsgesetz des kapitalistischen Systems [La Ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista]* (1929); posteriormente apareció, como segundo libro, la investigación de Friedrich Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927 [Los intentos de planificación económica en la Unión Soviética 1917-1927]* (1929); como tercer volumen, el libro de Karl August Wittfogel dedicado al análisis de la sociedad agraria de China: *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer großen asiatischen Agrargesellschaft*, vol. I: *Produktivkräfte, Produktions- und Zirkulationsprozeß [Economía y sociedad de China. Intento de análisis científico*

[41] Véase Jay, 1973 y Wiggershaus, 1988.

de una gran sociedad agraria asiática, t. I: *Fuerzas productivas, proceso de producción y circulación]* (1931); a continuación, un cuarto libro de Franz Borkenau: *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode [La transición de la imagen del mundo feudal a la burguesa. Estudios sobre la historia de la filosofía del periodo de la manufactura]* (1934) y, finalmente, los famosos *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung [Estudios sobre autoridad y familia. Reportes de investigación del Institut für Sozialforschung]* (1936). Los cuatro primeros volúmenes se inscriben en forma inequívoca en una tradición de análisis marxista que será característica de la primera fase del Instituto. En ellos se trata de vincular la investigación social, económica y política en el marco de un trabajo interdisciplinario vinculado a una propuesta de crítica de la sociedad en una comprensión heredera de la tradición del hegelianismo de izquierda y, más específicamente, como ya se ha señalado, de un marxismo no ortodoxo.[42]

[42] Se explica así, por ejemplo, lo señalado por Helmut Dubiel en su ensayo "Su tiempo aprehendido en el pensamiento" escrito con motivo del 75 aniversario del Instituto de Investigación Social:

> La celebración académica de la apertura del Instituto de Investigación Social en el aula de la Universidad de Frankfurt estuvo precedida por una serie de reflexiones y planes en los que aparecían siempre, una y otra vez, dos motivos. El Instituto recién creado debía suministrar a la praxis del movimiento contemporáneo de los trabajadores, praxis que en aquel momento no había sido llevada al concepto, una fundamentación teórica en el espíritu del Marxismo. El Marxismo, a su vez, debía encontrar en este Instituto vinculado a la Universidad de Frankfurt un espacio académico que apenas tenía en las Universidades de la República de Weimar. Quien hoy lee los documentos fundacionales sabiendo lo que ha acontecido en la historia posterior, se sorprende por el peculiar pragmatismo con el que fue pensada en aquel momento la relación entre la teoría y la praxis. El primer director, Carl Grünberg, se declara en su discurso inaugural, sin ningún detenimiento, en favor de la "idea... de que nos encontramos en medio del tránsito del capitalismo al socialismo". La autocomprensión de los primeros colaboradores del instituto como Felix Weil, Henryk Grossman, Karl August Wittfogel, todos ellos cercanos al KPD [Partido Comunista de Alemania], era en el sentido de que el Instituto debía promover aquella transición de manera científica. Este peculiar pragmatismo no se encontraba demasiado

Se comprende así por qué diversos estudiosos han insistido con razón en que las reflexiones desarrolladas por Horkheimer al igual que por Adorno, Benjamin y Marcuse pueden ser comprendidas en forma más adecuada si se las considera como problematizaciones y actualizaciones de propuestas inscritas en la tradición

> alejado de la sutil problemática de una Teoría Crítica que había surgido propiamente solo después de la caída de la República de Weimar y a partir de la desilusión sobre una Revolución que nunca tuvo lugar (Dubiel, 2000: 79-80).

Puede destacarse en este sentido el modo de proceder de Franz Borkenau en su obra citada de 1934 *(Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode [La transición de la imagen del mundo feudal a la burguesa. Estudios sobre la historia de la filosofía del periodo de la manufactura])*. En una vertiente similar a la de Horkheimer en su estudio de 1930 sobre los inicios de la filosofía de la historia *(Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie [Comienzos de la filosofía burguesa de la historia]*, donde se había señalado que tanto Maquiavelo como Hobbes habían construido un concepto de naturaleza de acuerdo a un punto de vista mecanicista, de modo que la comprensión de la naturaleza en el alba del mundo burgués moderno debía ser entendida como un fenómeno social, Borkneau ofrecía en ese libro un estudio de historia intelectual orientado a analizar la diferenciación de la semántica conceptual —tanto en la antropología como en la filosofía y estudio de la naturaleza— en textos filosóficos prominentes desde el siglo xv hasta el siglo xvii, vinculando sus transformaciones al cambio que en ese periodo se operó en la estructuras socioeconómicas del naciente mundo moderno. Así, la emergencia de una comprensión mecanicista de la naturaleza —y la antropología que a ella subyacía— se consideraban y entendían en correspondencia con el advenimiento del periodo de la manufactura del naciente capitalismo. Borkenau comienza así su investigación con una exposición de la imagen del mundo armónica y fundamentada cosmológicamente de la escolástica y muestra su derrumbe bajo el impacto de la trasformación de relaciones sociales y económicas a lo largo de los siglos xv y xvi conduciendo así al declive de la idea de un mundo creado y ordenado por Dios. El mundo comienza a aparecer en lo sucesivo como un lugar alejado de toda referencia a lo divino, asolado por el pecado, la guerra y la miseria y confrontado con una pregunta básica: ¿Cómo es posible concebir y fundamentar un orden del mundo bajo la condición del derrumbe de la idea de un Dios creador? Así, siguiendo a los autores del Renacimiento y la Reforma, especialmente a Descartes, Gassendi, Hobbes y Pascal, Borkenau busca dar una respuesta a la pregunta en torno a cómo son posibles dentro del naciente capitalismo instituciones que permitan la emergencia de un orden que tenga una fuerza normativa vinculante para los individuos. La clave para ello la vió Borkenau en una nueva idea del hombre —vale decir,

de la crítica marxista.[43] Es de este modo que se remite una y otra vez a la influencia ejercida por las obras de Karl Korsch[44] y, sobre todo, Georg Lukács[45] en los trabajos de los exponentes de la primera generación de la teoría crítica. Habría, sin embargo, que realizar una serie de precisiones en torno esta afirmación. Así, en primer lugar, si bien es cierto que se retoman motivos provenientes de la "crítica de economía política", estos aparecen ahora, no obstante, desprovistos de su "sustrato social", es decir de la "realización del emancipación" que debía ser llevado a cabo por una clase social determinada, a saber: la del proletariado. En segundo lugar, la crítica al capitalismo se desplaza desde una crítica a su pretendido estancamiento —tal y como parecía vislumbrarlo Marx en sus análisis sobre la "caída tendencia de la tasa de ganancia" desarrollados en el tercer volumen de *El capital*—[46] hacia una crítica a su dinámica

en una nueva antropología— y en una nueva comprensión de la naturaleza de corte mecanicista derivada de dicha concepción que posibilitaron una nueva forma de fundamentar el orden ya no sólo de la naturaleza sino también el de la sociedad. Dicha antropología podía asumir la forma de "antropologías negras" que consideraran al hombre como un ser corrompido que requería por ello de instituciones que funcionaran predominantemente sobre la base de la coerción, o bien la figura de "antropologías blancas" que supusieran la posibilidad de una concordancia armónica entre la naturaleza humana y las estructuras sociales al modo de una mecánica que se despliega sin rupturas (Descartes). Pascal ofrecería para Borkenau a este respecto una posibilidad tan paradójica como desoladora: una visión del mundo y una fundamentación de las normas en el marco de la racionalidad moderna no serían posibles sin paradojas irresolubles.

[43] Véase por ejemplo: Fetscher, 1986.

[44] Especialmente *Marxismus und Philosophie [Marxismo y Filosofía]* (1923, 19302) donde se desarrolla una reflexión sobre el fracaso de la socialdemocracia alemana ante la Revolución de 1918 en ese país y se delinea una crítica a la interpretación del marxismo en su vertiente leninista dando lugar así, al lado de Lukács, al surgimiento de un marxismo no-ortodoxo en Europa Occidental.

[45] Ante todo en su ensayo *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats [La cosificación y la conciencia del proletariado]* en: Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik [Historia y conciencia de Clase. Estudios sobre Dialéctica marxista]* (1923).

[46] Véase especialmente el volumen III de Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, en Karl Marx y Friedrich Engels: *Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlín, 1956 y ss. Para este punto, especialmente: *MEW* 25: 269 y ss.

expansiva que lo lleva no a la paralización en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien a una creciente destrucción tanto de la naturaleza como del propio hombre —una crítica que alcanzará una expresión culminante en las llamadas *Tesis sobre filosofía de la historia* de Walter Benjamin[47] lo mismo que en una obra como la *Dialektik der Aufklärung* (1947), a la que nos referiremos más adelante. En tercer lugar, los instrumentos de la crítica —desarrollada en forma de una crítica de la ideología— a la moral y a la cultura de la sociedad burguesa se desarrollan, actualizan y afinan ahora con ayuda de un instrumental teórico proveniente del psicoanálisis. Finalmente, en cuarto lugar, se procede a realizar una corrección en las interpretaciones marxistas ortodoxas del fascismo para analizar en forma diferenciada el enigma del apoyo masivo de un movimiento orientado a la autodestrucción, los mecanismos psíquicos entre los cuales se producen el odio y la crueldad, mostrando así como pudo tener lugar una canalización de energías pulsionales inconscientes que llevó a los hombres a experimentar su opresión como una "liberación" y a afanarse por ella.[48] Estos análisis encontraron un desarrollo y aplicación práctica en los ya citados *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936) así como en *The Authoritarian Personality* (Nueva York, 1950).[49] La teoría crítica se desarrolla actualmente en la reflexión de pensadores como Jürgen Habermas, Alfred Schmidt, Albrecht Wellmer, Axel Honneth, Martin Seel, Christoph Menke y Rainer Forst, entre otros.

Diversos aspectos de la teoría crítica han sido abordados y desarrollados en nuestro país por Bolívar Echeverría, especialmente en sus esfuerzos por mostrar cómo el secreto de la modernidad —la clave tanto de su éxito como de su fracaso— radica en el capitalismo y analizar cómo se conecta la estructura profunda de la modernidad capitalista con el acontecer histórico efectivo, con las imágenes, símbolos y mitos que estructuran el comportamiento

[47] Véase Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, escrito publicado en forma póstuma en 1942.

[48] Véase por ejemplo: Max Horkheimer, 1936.

[49] Véase respecto a todo lo anterior: Fetscher, 1986.

cotidiano, para buscar desde ahí pensar la posibilidad de pensar una forma alternativa de modernidad —una forma "poscapitalista"— que evite toda recaída en el conformismo o en el cinismo reinantes hoy,[50] María Herrera,[51] María Pía Lara,[52] Blanca Solares,[53] Miriam Madureira y quien esto escribe, entre otros.[54] A estos nombres deben aunarse los de docentes alemanes con un fuerte vínculo con México como Horst Kurnitzky y sus análisis del mercado como institución social en la que los individuos que intercambian todo tipo de productos, necesidades y opiniones se encuentran a la vez excluidos en el marco de un mecanismo de despolitización continua.[55] Debe ser también subrayada la actividad de colegas alemanes integrados en instituciones de educación superior como Oliver Kozlarek y Stefan Gandler quienes, desde diversas perspectivas, procuran desarrollar la teoría crítica, sea para analizar los procesos de globalización capitalista[56] o sea para volverse críticamente sobre la propia teoría crítica, su eurocentrismo y la necesidad de repasarla desde fuera de Europa.[57] En particular el debate se ha centrado en la ética del Discurso desarrollada por Jürgen Habermas, en los problemas de legitimación del Estado moderno y de la democracia y en el diagnóstico, la etiología y las terapias para hacer frente al descontento de la modernidad consigo misma al igual que en los problemas relacionados con la posibilidad de una teoría social con intención crítica. Debe mencionarse en este punto también la creciente importancia que desempeña la recepción de un pensador como Walter Benjamin en nuestro país[58] y el renovado

[50] Echeverría, 1995.

[51] Herrera, 1993.

[52] Lara, 1998.

[53] Solares, 1995 y 1997.

[54] Véase Leyva y Madureira, 2012c.

[55] Véase Kurnitzky, 1998. Véase Horst Kurnitzky, *Vertiginosa inmovilidad. Los cambios globales de la vida social*, Blanco y negro, México, 1998. Este libro es el resultado de varias conferencias que el autor, arquitecto y filósofo originario de Berlín, dictara en distintas universidades mexicanas.

[56] Véase Kozlarek, 2014.

[57] Véase Gandler, 2007 y 2009.

[58] Véase Kerik, 1993; Juanes, 1993; Grave, 1999; Finkelde, 2007 y Cohen, 2015. Es preciso destacar también la recepción que ha tenido en nuestro país un

interés por vincular a la teoría crítica con otras tradiciones de pensamiento crítico sobre la modernidad.[59]

En el caso de la recepción y diálogo con la filosofía *francesa* en las últimas décadas, podría decirse que ellos han tenido lugar bajo el influjo del estructuralismo y del posestructuralismo.[60] Este proceso ha sido, sin embargo, diferenciado y complejo y, en razón de ello, difícil de reconstruir. En efecto, él se ha desarrollado a través de varias disciplinas —desde la filosofía hasta la medicina, pasando por la lingüística, literatura, la sociología, la etnología, la ciencia política y la historia, ha tenido lugar en el cruce de varias tradiciones de pensamiento que remiten a diversos autores (especialmente a Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger), a distintas corrientes (el estructuralismo, el marxismo, la teoría crítica, la fenomenología, la hermenéutica e incluso el pragmatismo) y a distintas latitudes geográficas (es así que la recepción en México se entrecruza y en un cierto sentido refracta a la producida en Francia, los Estados Unidos, España y Argentina), en varios registros: el editorial, el político y, por supuesto, el académico, y a través de diversos medios impresos (básicamente libros, revistas y suplementos culturales).[61] Ella no

pensador en algún sentido cercano a la denominada "Escuela de Frankfurt": Ernst Bloch. Véase Alarcón Olguín *et al.*, 1988.

[59] Véase Mier y Polidori, 2017.

[60] Para una caracterización de estos, véanse: Frank, 1983 y Dossé, 1991 y 1992.

[61] Me limito a la recepción del estructuralismo y del posestructuralismo en el ámbito filosófico y me refiero específicamente al modo en que ella tuvo lugar en el marco académico. Por razones de espacio dejo de lado la recepción fuera de la academia. Pienso aquí especialmente en la que tuvo lugar a través de revistas y suplementos culturales y de figuras relevantes en la vida cultural mexicana como Carlos Monsiváis. Por lo que se refiere a las revistas culturales, pienso ante todo en *Nexos* donde fue publicada en marzo de 1979 no sólo la que quizá haya sido la primera reseña mexicana de *La microfísica del poder* de Michel Foucault (disponible en: <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=265767>, consultado el 23 de noviembre de 2017), sino en la que se publicó incluso un avance de la Historia de la Sexualidad poco antes de su aparición en lengua española: <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=266805>, consultado el 23 de noviembre de 2017. Por lo que respecta a los suplementos culturales, tengo en mente ante todo el de *La cultura en México* de la revista *Siempre!*, en la época en la que era dirigido por Carlos Monsiváis. En relación con este suplemento en general y a la difusión que en él se dio al

puede ser comprendida tampoco al margen de la constelación social, política e histórica delineada en el periodo que se abre con el Movimiento estudiantil de 1968, la crítica al llamado "socialismo realmente existente", la autocrítica en el interior de la izquierda mexicana —dentro y fuera del Partido Comunista Mexicano—, el surgimiento de los nuevos movimientos sociales en los centros urbanos (especialmente los del feminismo, del movimiento homosexual, así como de los movimientos en contra del racismo y la discriminación) y, finalmente, la caída del Muro de Berlín en 1989.[62]

Las primeras traducciones al español de Levi-Strauss, Lacan, Foucault y Derrida aparecieron, como se sabe, en América Latina, especialmente en México y Argentina. Así, por ejemplo, *Enfermedad mental y personalidad* de Foucault fue publicada, como se recordará, en Argentina[63] y las ediciones castellanas de las grandes obras de su primer periodo fueron publicadas en su totalidad en México, a saber: *Historia de la locura en la época clásica*,[64] *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*,[65] *La arqueología del saber*[66] y *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*.[67]

En el ámbito académico, la filosofía mexicana parecía debatirse a lo largo de los años sesenta y setenta e incluso hasta los ochenta, en una tensión a primera vista irreductible entre tres grandes

pensamiento, entre otros, de Michel Foucault, véase la interesante semblanza de Raúl Trejo Delarbre disponible en <http://sociedad.wordpress.com/2008/06/24/monsivais-y-la-cultura-en-mexico/>, consultado el 29 de mayo de 2013.

Finalmente, la influencia de Foucault específicamente sobre Monsiváis es mencionada, entre otros, por Linda Egan (véase Egan, 2001: xxii). Por lo demás, creo que no es difícil trazar una línea de contacto entre el pensamiento de Michel Foucault y la crítica marginal, reticular, orientada a reivindicar los derechos de los individuos y de las minorías practicada por Monsiváis (menciono aquí, por ejemplo, la lectura y valoración de Monsiváis con el sugerente título *Salvador Novo: Lo marginal en el centro* (2000)).

[62] Remito aquí a ideas expuestas en Leyva, 2013.

[63] Buenos Aires, Paidós, 1961.

[64] Fondo de Cultura Económica, 1967, en traducción de Juan José Utrilla.

[65] Siglo XXI Editores, 1968, en versión de Elsa Cecilia Frost.

[66] Siglo XXI Editores, 1970, en traducción de Aurelio Garzón del Camino.

[67] Siglo XXI Editores, 1975, versión también de Garzón del Camino.

líneas de reflexión: en primer lugar, los defensores de una nueva forma de hacer filosofía en el país vinculada ahora a la filosofía analítica practicada en los países anglosajones; en segundo lugar, los partidarios de un marxismo que se empeñaba en reconstruir críticamente su propia historia para explicar el devenir del "socialismo realmente existente" y la conversión de la filosofía de Marx en una variante de un determinismo de corte economicista que no parecía haber dejado ningún espacio para poder pensar al Estado y, en general, a la política; finalmente, en tercer lugar, aquellos que influidos o bien por el pensamiento de Nietzsche o bien por diversas formas de la fenomenología o la hermenéutica, se esforzaban por encontrar un punto de enlace con la gran tradición de la filosofía continental contemporánea en una vía por así decirlo distante tanto de la filosofía analítica anglosajona como de las diversas variantes del marxismo. En efecto, prácticamente todos los filósofos mexicanos de relevancia que se habían formado en la tradición fenomenológico-hermenéutica —especialmente en la vertiente desarrollada por Edmund Husserl y, sobre todo, por Martin Heidegger— impulsada por los grandes maestros del exilio español como José Gaos, se convirtieron en los años sesenta y setenta a la filosofía analítica (pienso aquí especialmente en Luis Villoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi). Los filósofos relevantes pasaban a ser ahora Gottlob Frege, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Peter Strawson, Willard van Orman Quine o Donald Davidson. Por su parte, quienes se localizaban en el campo marxista, deseando encontrar un espacio para escapar al determinismo del "marxismo ortodoxo" y así poder, entre otras cosas, abrir una vía para poder reflexionar sobre la política, recurrían a los grandes exponentes del llamado "marxismo occidental" (básicamente Gyorgy von Lukács, Karl Korsch y Antonio Gramsci), así como a las interpretaciones desarrolladas en Alemania (la llamada Escuela de Fráncfort, especialmente la interpretación del marxismo ofrecida por Herbert Marcuse, Theodor Adorno y Max Horkheimer, pues Jürgen Habermas era aun poco conocido en México) y sobre todo en Francia (particularmente la de Louis Althusser). Es aquí que filósofos como Adolfo Sánchez Vázquez,

Bolívar Echeverría, Cesáreo Morales, Enrique González Rojo y Carlos Pereyra comenzaron a adquirir una gran significación en el contexto de la discusión filosófica y política en nuestro país. Como ya se ha dicho, entre ambos campos podían encontrarse también a quienes se afanaban por encontrar —fuera en Friedrich Nietzsche o en Martin Heidegger— elementos para poder desplegar una reflexión sobre el estatuto del sujeto y la significación de la razón y aun sobre la modernidad en su conjunto, para comenzar a repensar con singular insistencia especialmente el ámbito de la ética. Pienso en este sentido en la línea de reflexión iniciada por Eduardo Nicol y proseguida más tarde por Juliana González.

Fue en estas coordenadas que tuvo lugar inicialmente la recepción e interpretación de la obra y, en general, del pensamiento, de Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jean-François Lyotard, Roland Barthes, Jacques Lacan, Louis Althusser y Jean Baudrillard en México.[68] Ellas discurrieron ante todo en las dos últimas vertientes mencionadas anteriormente, esto es, tanto en la localizada en el interior del marxismo, como en aquella otra vinculada a Nietzsche y a la prosecución de un diálogo y, a la vez, de una crítica de la tradición iniciada por la fenomenología y la hermenéutica en torno a la figura de un pensador como Martin Heidegger. En todos estos casos la recepción mexicana de los pensadores del postestructuralismo francés fue influenciada también, como ya se ha mencionado, por la mediación tanto de los grandes maestros vinculados al exilio español como de los provenientes del exilio latinoamericano que trajo, huyendo de dictaduras sangrientas en sus respectivos países, a varios pensadores y académicos del sur de América Latina a México. Un factor adicional debe ser mencionado todavía: En razón del carácter y del contenido profundamente político de su obra, la recepción de los pensadores anteriormente citados fue permeada, además, por las luchas sociales y políticas así como por los debates culturales que siguieron al mo-

[68] Sobre la recepción particularmente de Foucault en Latinoamérica en general, véase: Trigo, 2002.

vimiento estudiantil de 1968, por la reflexión de la izquierda sobre su propio devenir no sólo en México, sino en el mundo y por la emergencia de nuevos movimientos sociales (pienso especialmente en el feminismo[69]).

Por su amplitud y significación, me referiré ante todo a su recepción en el horizonte de una interpretación vinculada a la reflexión y autocrítica dentro del marxismo en México. Es preciso recordar en este sentido a una figura como la Adolfo Sánchez Vázquez y su interpretación del pensamiento de Marx que planteó una serie de problemas que abonaron el camino a la recepción de los filósofos europeos, especialmente de los franceses. En efecto, como ya lo hemos visto, la interpretación de Marx desarrollada por Sánchez Vázquez se localizaba dentro de las coordenadas políticas creadas primero por la derrota de la República española y el exilio, posteriormente por el impacto de la Revolución cubana y, finalmente, por la invasión de las tropas del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia en 1968.[70] Ella discurrió en un intenso diálogo con pensadores marxistas que se encontraban en una línea de reflexión radicalmente distinta de la del marxismo ortodoxo, y prosiguió, ya en los años ochenta y noventa del siglo anterior, en dirección de una interrogación sobre la vigencia del marxismo después del derrumbe del socialismo real.[71] Fue precisamente en esta dirección que se desarrollaron las inquietudes de filósofos de orientación marxista pertenecientes a generaciones posteriores a la de Sánchez Vázquez como Carlos Pereyra. También en Pereyra se anudan las coordenadas históricas y políticas de la Revolución cubana, de los movimientos estudiantiles de la segunda mitad de los años sesenta y del escepticismo y posterior crítica ante el decurso de los países del llamado "socialismo real" desde los Procesos de Moscú hasta el surgimiento del llamado "eurocomunismo" a mediados de los años setenta, lo mismo que la dramática experiencia de las dicta-

[69] Véase lo señalado en el Tercer Excurso: La irrupción de la filosofía política, p. 768 de este libro.

[70] Véase capítulo VII, p. 501 de este libro.

[71] Me he referido a esto en: Leyva, 2013.

duras militares en el sur de Latinoamérica y las huelgas obreras de *Solidarność* en Polonia durante los ochenta. Todo ello condujo a Pereyra —y a los marxistas más brillantes de su generación— a la necesidad de repensar la democracia y, con ella, la política, fuera de los límites de un marxismo dogmático empeñado en negar la significación de la democracia representativa reducida sin más por el marxismo tradicional a una mera democracia "formal" o "burguesa" que debía ser derribada por medio de una revolución. Esta crítica se dirigía a la comprensión inadecuada de la democracia y de la política por parte del marxismo vinculada al economicismo que caracterizó a la vertiente dominante dentro de esa tradición de pensamiento y que terminó por convertir a la democracia moderna en una suerte de epifenómeno superestructural de procesos económicos que constituían la verdadera base de la sociedad. El replanteamiento del problema de la democracia y de la política en el interior de la tradición marxista suponía entonces la consideración de la política y del poder como no reductibles a la economía como su fundamento último. En este punto tres pensadores ofrecían un punto de partido promisorio: uno era Antonio Gramsci con su noción de hegemonía; el segundo, Louis Althusser con su análisis de los aparatos ideológicos de Estado y, finalmente, el tercero, Michel Foucault con sus análisis sobre las estructuras reticulares a través de las cuales se despliega y reproduce la microfísica del poder.[72] El poder debía dejar de concebirse de este modo como un objeto que se poseía por una clase social o por un grupo de individuos para ser considerado más bien como una relación social que no se condensa única y exclusivamente en el poder del Estado, particularmente en los órganos de gobierno. "La política", sostenía así Pereyra, "no se agota en el ámbito estatal; recorre el conjunto de las instituciones sociales. Hay relaciones de poder y sistemas de autoridad en todo el entramado institucional constitutivo de la sociedad; hay otros centros de poder además del condensado en el gobierno del Estado

[72] Ver a este respecto el Tercer Excurso: La irrupción de la filosofía política, p. 768 de este libro.

y esto exige la ampliación de los espacios democráticos del plano donde los agentes sociales intervienen en calidad de ciudadanos (democracia política) a los otros planos donde intervienen en función de la diversidad de sus funciones y papeles específicos (democracia social)".[73] Es en una dirección análoga, esto es, en una tentativa por repensar el problema del poder y la política, que se movían las reflexiones de Cesáreo Morales,[74] Luis Salazar,[75] Ceballos Garibay,[76] Lechuga Solís[77] y Sergio Pérez Cortés,[78] así como del filósofo argentino exiliado en México Óscar Terán[79] sobre Foucault específicamente. No obstante, en el caso de Cesáreo Morales específicamente se advierte una recepción de Foucault que en un sentido se propone complementar al marxismo con una reflexión sobre la política pero que, al mismo tiempo, en otro sentido, se vuelve críticamente en contra del propio marxismo.[80] Además, en él y en los filósofos formados bajo su magisterio comienza a delinearse una interpretación de Foucault centrada especialmente en su vertiente epistemológica y focalizada ante todo en las nociones de sujeto, verdad y discurso y su relación con el poder,[81] en una aproximación que en este punto se enlaza con las de otros pensadores no provenientes directamente de la tradición marxista como Gilberto Giménez.[82] Las obras centrales en esta línea de recepción son, desde luego, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*,[83]

[73] Véase Pereyra, 1988: 100.

[74] Morales, 2008.

[75] Salazar, 1987a y 1987b.

[76] Ceballos Garibay, 1994.

[77] Lechuga Solís, 2008.

[78] Perez Cortés, 2009. Es a Pérez Cortés a quien se debe la creación de la Cátedra "Michel Foucault" en México, asentada en la Universidad Autónoma Metropolitana.

[79] Terán, 1979 y 1983.

[80] Es a este respecto significativa su crítica a Sánchez Vázquez aparecida con el título "Campos marxistas" en agosto de 1988 en la revista *Nexos*: <https://www.nexos.com.mx/?p=5183>, consultada el 29 de noviembre de 2017.

[81] Véase Martiarena, 1988 y 1995.

[82] Giménez, 1981.

[83] Ed.fr. 1966; ed. esp.: Siglo XXI Editores, México, 1968.

La arqueología del saber,[84] *El orden del discurso*,[85] *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*[86] y, por supuesto, la colección de ensayos publicada en español con el título *Microfísica del poder*.[87] Los problemas planteados por Foucault que concentran especialmente la atención para los autores antes mencionados tienen que ver así con la interrogación sobre la emergencia, articulación y ruptura del sentido en el discurso —especialmente con las condiciones bajo las que se constituye un objeto de interrogación y análisis científico—, con las condiciones de emergencia, crítica y disolución del sujeto en el orden del discurso y, por supuesto, con las relaciones entre subjetividad, saber, verdad y poder, así como con el modo en que este último se concibe como una forma histórica articulada en una red de relaciones de fuerza a través de todo el tejido social e imposibles de ser comprendidas en forma sustancialista (al modo de un objeto que puede ser poseído) ni tampoco reconducidas a un centro o fundamento único (en este caso, por ejemplo, el ofrecido por el poder del Estado).

Sin embargo, ya desde los textos centrales de los años sesenta —pienso aquí en *Las palabras y las cosas* (1966) y en *La arqueología del saber* (1969)— la reflexión de Foucault particularmente delineaba una interrogación radical en torno a nociones centrales a lo largo de la historia de la filosofía como las de conciencia, origen, sujeto, identidad, razón e historia.[88] Así, ya desde *La arqueología del saber*, Foucault mismo señalaba que el surgimiento de la arqueología debía ser comprendido en el horizonte de una crisis del pensamiento europeo:

> la crisis en que nos hallamos desde hace largo tiempo y cuya amplitud va en aumento: crisis en la que interviene esa reflexión trascendental a la que se ha identificado la filosofía desde Kant; en la

[84] Ed. fr. 1969; ed. esp. Siglo XXI Editores, México, 1970.
[85] Ed. fr. 1971; ed. esp. Tusquets, Barcelona, 1973.
[86] Ed. fr., 1975; ed. esp. Siglo XXI Editores, México, 975.
[87] Madrid: Piqueta, 1979.
[88] Véase a este respecto, por ejemplo: Foucault, 1970: 26-27. Se cita según la edición en español.

> que interviene esa temática del origen, esa promesa del retorno por la que esquivamos nuestro presente; en la que interviene un pensamiento antropológico que ordena todas esas interrogaciones a la cuestión del ser del hombre y permite evitar el análisis de la práctica; en la que intervienen todas las ideologías humanas, en la que interviene —en fin y sobre todo— el estatuto del sujeto.[89]

La interrogación de Foucault en torno a las nociones de discurso, sujeto, razón e identidad se enlazaba de este modo con una labor de crítica y diagnóstico del propio presente en cuyo interior emergía esa misma interrogación.[90] Es precisamente en este punto donde la reflexión del filósofo francés podía encontrarse con aquella otra línea de recepción de este autor en México a la que me he referido ya con anterioridad, a saber: la vinculada ya no tanto con Karl Marx sino, más bien, con Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Se trataba aquí de analizar el pensamiento de Foucault en el horizonte del despliegue de una genealogía orientada a historizar lo que hasta ahora no poseía historia y cuestionando radicalmente las continuidades temporales, las nociones de origen, identidad y fundamento de la verdad y de los valores, al igual que toda suerte de implicación teleológica, para interrogar el horizonte del propio presente afirmando a la vez su radical contingencia.[91] Los textos clave a este respecto son *Nietzsche, Freud, Marx*,[92] *Nietzsche, la genealogía, la historia*[93] y *¿Qué es la Ilustración?*[94]

[89] Foucault, 1970: 343.

[90] Véanse a este respecto los ensayos de Sergio Pérez y del autor de este artículo que aparecen en: Pérez Cortés, 2012. En el caso de Pérez Cortés, se trata de colocar el diagnóstico y la crítica de la modernidad ofrecidos por Foucault en relación no tanto con Nietzsche y Heidegger sino, más bien, con Hegel y Marx.

[91] Creo que es aquí que podrían ser localizadas interpretaciones como las que se presentan en: Martiarena, 2005 y Constante, Priani y Gómez Choreño, 2008.

[92] Ed. fr. 1964; ed. esp. Anagrama, Barcelona, 1970.

[93] Ed. fr. 1971; ed. esp. Valencia: Pre-Textos, 1988.

[94] Ed. fr. 1984; ed. esp. 1993, revista *Daimon*. Debe mencionarse también que la genealogía delineada por Foucault en textos como los anteriormente men-

Los últimos textos de Foucault (pienso aquí particularmente en *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*,[95] *Historia de la sexualidad, 2: El uso de los placeres*,[96] *Historia de la sexualidad, 3: La inquietud de sí*,[97] al igual que los textos reunidos póstumamente en *Dits et Écrits*[98] lo mismo que en sus Cursos en el Collège de France que comenzaron a aparecer publicadas en francés a partir de 1997) han permitido una aproximación más diferenciada a su pensamiento y a los desplazamientos y eventuales líneas de continuidad y a la vez de ruptura tanto en el orden conceptual como en el temático en la obra foucaultiana. Llaman la atención especialmente tanto la emergencia de una vertiente ética (en el interior de la cual se plantean tanto los temas referidos a la relación del sujeto con la norma, esto es, a la "normalización",[99] al igual que los relativos a la llamada "estética de la existencia" y a la relevancia de la ética antigua, más específicamente a su tratamiento de nociones como las de amistad, *epiméleia heautoû* o cuidado de sí y de *parrhesia*), como un giro en su reflexión en el ámbito de la política desde la noción de poder —y de lo que él mismo denomina "la hipótesis Nietzsche" que concibe al poder en términos de fuerzas y de relaciones de lucha y guerra— hacia la noción de "gubernamentalidad" y al papel de lo que Foucault denomina "biopoder" (este desplazamiento comienza a delinearse ya en el Curso del 7 de enero al 7 de marzo 1976 en el Collège de France aparecido con el título *Il faut défendre la société* que fue publicado en 1997[100] y se desarrolla en forma más detallada

cionados ejerció un profundo influjo más allá de la filosofía considerada en sentido estricto para incidir en la forma de comprender y practicar a la propia historia. Como ejemplo de ello podría mencionarse a Carlos Antonio Aguirre Rojas quien busca colocar a Foucault en su vinculación con la Escuela de los Annales: Aguirre Rojas, 1996.

[95] Ed. fr. 1976; ed. esp. Siglo XXI Editores, México, 1977.

[96] Ed. fr. 1984; ed. esp. Siglo XXI Editores, México, 1986.

[97] Ed. fr. 1984; ed. esp. Siglo XXI Editores, México, 1987.

[98] Ed. fr. 4 vols., 2001.

[99] Véase a este respecto: Sergio Pérez: "El desorden interior", en Alvarado, Leyva y Pérez Cortés, 2010.

[100] Ed. esp. *Defender la Sociedad*, FCE, México, 2006.

en los cursos de 1977-1978[101] y 1978-1979[102] impartidos en esa misma institución.[103]

La recepción de Michel Foucault y, en general de los grandes pensadores del posestructuralismo francés en México ha sido entonces, podríamos decir para concluir, amplia y muy diferenciada. Seguramente habrá de profundizarse, enriquecerse y hacerse más compleja conforme vayan apareciendo publicadas las obras y los cursos que estos pensadores impartieran en sus instituciones (y fuera de ellas) y se vayan insertando en discusiones con otras vertientes filosóficas fuera de Francia. Acaso con ello se podrá avanzar no sólo hacia una interpretación más completa y precisa del pensamiento postestructuralista —repito, de sus desplazamientos, de sus continuidades y de sus rupturas— sino también, al mismo tiempo, hacia el establecimiento de líneas de diálogo con otros autores y tradiciones contemporáneos —de Willard van Orman Quine a Saul Kripke, pasando por Donald Davidson, de Hannah Arendt a Charles Taylor, transitando por John Rawls, Jürgen Habermas y Richard Rorty; de la fenomenología y la hermenéutica, a la teoría crítica, del pragmatismo y la filosofía analítica. Es en este horizonte que se ha recibido también a Derrida,[104] a Deleuze[105] y se ha resignificado la obra de Emmanuel Levinas y de los grandes pensadores judíos[106] sobre los que se han realizado en ocasiones reflexiones muy críticas.[107]

[101] *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, París, 2004; ed. esp. *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires, 2006.

[102] *Naissance de la biopolitique*, Gallimard, París, 2004; ed. esp. *Nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires, 2007.

[103] Véase a este respecto, por ejemplo, García Canal, 2002 y Ceballos Garibay, 1994.

[104] Véase Yébenes, 2009.

[105] Véase Ezcurdia, 2016.

[106] Véase Rabinovich, 2005; Rabinovich y Cohen, 2008; y Jerade, 2008.

[107] Véase Rabinovich, 2013.

X
Temas, problemas y desafíos actuales

Hemos señalado ya desde el inicio de este libro que la filosofía puede ser considerada como una actividad reflexiva de segundo nivel con respecto a prácticas y saberes de primer nivel mediante los cuales los hombres buscan comprender a la sociedad, al mundo circundante y a sí mismos. En efecto, la filosofía se vuelve reflexivamente sobre estos saberes y estas prácticas en un segundo nivel para analizarlos, interpretarlos, fundamentarlos, criticarlos e, incluso, a veces, hasta mejorarlos. Podríamos decir que ello abre dos grandes campos en el ámbito de la filosofía, a saber, el de la filosofía *teórica*, por un lado, y el de la filosofía *práctica*, por el otro. A esto se aúna también la reflexión sobre la relación que los seres humanos tenemos con la experiencia, apreciación y evaluación artísticas —sean de la naturaleza o bien de obras producidas por los hombres— con la forma de articularla en juicios, con el modo en que ellos podrían o no ser fundamentados y con las relaciones que tendría esa experiencia estética con la cognitiva, la moral y aún la política. Es en este sentido que se plantea la significación de la *estética*. La filosofía tampoco cesa de analizar su propia historia, sus conceptos y problemas fundamentales, su desarrollo, sus crisis, sus transformaciones y rupturas. Es en este sentido que la historia de sí misma, la *historia de la filosofía*, continúa desempeñando un papel central para la comprensión que ella tiene de sí misma, de la sociedad y del mundo y de su relevancia para el presente. Finalmente, la *enseñanza de la filosofía*, especialmente la enseñanza infantil, constituye una dimensión

esencial para comprender adecuadamente la vinculación de la filosofía con el mundo de la vida a través de la educación y la formación cultural (*Bildung*) y ciudadana dando cuenta con ello de la presencia de la disciplina en el espacio y debate públicos. Cada uno de estos aspectos se practica y desarrolla hoy en día en México. Me referiré a continuación brevemente a cada uno de ellos.

a) Dentro de la filosofía *teórica* ha jugado un papel fundamental la interrogación en torno a las presuposiciones y la justificación de nuestras creencias, nuestros saberes y nuestro conocimiento así como el análisis de las diferencias entre unas y otros. Es en este sentido que reflexiones como las desarrolladas por Luis Villoro en *Creer, saber, conocer* (1982) han realizado una contribución central a preguntas relativas a la *teoría del conocimiento* en México.[1] El tratamiento de estos problemas se ha desplegado en dirección de una reflexión sobre la naturaleza de la experiencia,[2] las condiciones de posibilidad de su categorización,[3] el escepticismo,[4] las teorías de la justificación epistémica,[5] la relación que el conocimiento mantiene con un cierto tipo de normas y virtudes[6] o bien, incluso, el análisis de los estados mentales, sus contenidos, la posibilidad de ser o no explicados exclusivamente con ayuda de las ciencias naturales, etcétera.[7]

Entre los saberes y prácticas sobre los que la filosofía reflexiona han destacado especialmente desde el inicio de la Modernidad los saberes y prácticas *científicos* y es por ello que la filosofía que se interroga reflexivamente sobre estos saberes y prácticas *científicos* ha tenido desde siempre un lugar privilegiado en la filosofía moderna. No obstante, no fue sino hasta el inicio del siglo XIX que comenzó a surgir una reflexión filosófica específica orientada al

[1] Véase lo señalado sobre la contribución de Villoro y de esta obra en particular a la filosofía en México, en el capítulo VIII, p. 589 de este libro.

[2] Véase Hansberg y Ezcurdia, 2003.

[3] Véase por ejemplo, González, 2006; Cabrera, 2007 y Peláez, 2008.

[4] Cíntora y Ornelas, 2014.

[5] Véase Eraña, García Aguilar y King, 2012.

[6] Véase Valdés y Fernández, 2011.

[7] Véase Saab, 2007.

esclarecimiento de los problemas relacionados con la ciencia —en principio con las llamadas "ciencias naturales", especialmente con la física— en el marco de lo que hasta entonces se había considerado como perteneciente a la "teoría del conocimiento". Los problemas planteados inicialmente eran de carácter epistemológico —el método de conocimiento de las ciencias y el tipo de explicación que ellas ofrecen, su relación con el mundo, la determinación de la verdad (o falsedad) de sus enunciados, el carácter de las leyes científicas, la formación y función de su instrumentario conceptual, etc.— y metafísico —el carácter de los objetos del mundo que ellos estudian, cómo se distingue el ámbito de objetos de una ciencia otros, etc. Una reflexión de esta clase ha sido denominada, ya en el siglo XX, *Filosofía de la ciencia*. La Filosofía de la ciencia se ocupa así, en primer lugar, de las "ciencias empíricas", esto es, de aquellas ciencias que tienen por objeto hechos susceptibles de ser directa o indirectamente contrastables por medio de la experiencia humana. Dentro de estas "ciencias empíricas" se cuentan tanto las llamadas "ciencias naturales" como las denominadas "ciencias sociales". Se sabe que, por lo menos desde el siglo XIX, ha habido una intensa discusión en torno a la distinción entre las "ciencias naturales" y las "ciencias sociales",[8] planteando la interrogación en torno a si esta distinción es de carácter *metodológico* o más bien de tipo ontológico, o bien cuestionando la existencia de un "abismo ontológico" que sería insuperable entre los objetos de estudio de los cuales se ocupan unas u otras ciencias — y es justamente aquí que se delinea uno de los temas centrales de la "Filosofía de la ciencia".[9] La "Filosofía de la Ciencia"

[8] Sobre el debate en torno al método de las ciencias sociales, véase Leyva y De la Garza, 2012a.

[9] Así, por ejemplo, Ulises Moulines defiende la idea de que no existe un "abismo ontológico" infranqueable entre los objetos de los que se ocupan ambas ciencias:

> Por supuesto que pueden detectarse diferencias metodológicas importantes entre la física y la economía, pongamos por caso; pero es difícil argüir que ellas han de ser necesariamente más profundas o radicales de las que se dan entre la física y la etología, por un lado, o la economía y la teoría literaria, por otro. Es más, hoy día proliferan las áreas disciplinarias con respec-

reflexiona también, en segundo lugar, sobre las llamadas "ciencias formales" en las que se incluyen a las matemáticas y a la lógica y, en forma correspondiente, a la filosofía de la lógica y las matemáticas como una reflexión de segundo nivel sobre esas dos disciplinas.

Entre los primeros filósofos modernos que comenzaron a ocuparse con rigor tanto de las ciencias empíricas como de las formales y de la posibilidad de su fundamentación destaca ante todo Immanuel Kant. En efecto, en la es posible encontrar *Crítica de la razón pura* una de las primeras tentativas de fundamentación seria y de carácter sistemático tanto de las ciencias empíricas (paradigmáticamente de la mecánica newtoniana) como de las ciencias formales (de la geometría y de la aritmética). Sin embargo, fue hasta el siglo XIX que surgieron reflexiones orientadas a pensar y fundamentar sistemáticamente las ciencias empíricas y a esclarecer su carácter y funcionamiento. Pueden citarse a este respecto los esfuerzos de John Stuart Mill en Inglaterra, de Ernst Mach en Austria y de Henri Poincaré o Pierre Duhem en Francia. Ya en el siglo XX la Filosofía de la Ciencia experimentó un desarrollo espectacular hasta institucionalizarse como un área de la filosofía relativamente independiente en Universidades y centros de investigación. Entre las condiciones que posibilitaron este ascenso incomparable se encuentran el impresionante desarrollo de la lógica formal y de la teoría de conjuntos que tuvo lugar a finales del siglo XIX y principios del XX al igual que el surgimiento y desarrollo de la semántica formal en el interior de la Filosofía analítica bajo la inspiración ofrecida por Gottlob Frege y Bertrand Russell.[10] Ello posibilitó el surgimiento de lo que podría ser la primera propuesta seria y rigurosa de comprensión de las ciencias modernas, a saber, el llamado *positivismo lógico* o "Empirismo lógico" del Círculo de Viena y de grupos próximos a él como los de la Escuela de Berlín, la Escuela de Var-

to a las cuales ni siquiera sus propios especialistas concuerdan en adjudicarlas al campo de las ciencias naturales o al de las sociales; la psicología, la lingüística y la geografía (por mencionar sólo algunos ejemplos) se encuentran claramente en esta situación (Moulines, 1993: 11-12).

[10] Véase capítulo VIII, p. 589 de este libro.

sovia, etc.[11] Los temas que desde entonces se empezaron a plantear son los que tienen que ver con el estatus de las leyes de la naturaleza empleadas por las teorías científicas para explicar las regularidades en los fenómenos naturales, la estructura de las propias teorías científicas, el carácter y función de los conceptos teóricos (su significado, sus referentes, su papel en el interior de las teorías científicas), la racionalidad y el progreso científicos, la relación que una y otro mantienen con las comunidades científicas y, en general, con factores extrateóricos, etc. Los filósofos que ofrecieron las bases para comenzar a reflexionar en torno a todos estos temas fueron los miembros del ya mencionado Círculo de Viena, especialmente Rudolf Carnap; posteriormente, otros pensadores como Karl Popper,[12] Thomas S. Kuhn, Paul Feyerabend, Norwood Russell Hanson, Stephen Toulmin, Imre Lakatos, Joseph Sneed, Wolfgang Stegmüller, Mary Hesse, etc., continuaron reflexionando sobre estos temas.[13] Fue en el marco de estas discusiones que se empezó a dar una especial atención al papel que tiene la historia de la ciencia como la principal base para construir y probar los modelos sobre la ciencia tal y como lo mostraron los estudios realizados por Thomas Kuhn y Feyerabend, sobre la relación que tienen los conceptos científicos y la organización de la experiencia y sobre si habría o no una única forma posible de organizar conceptualmente la experiencia (y es en este sentido que se plantearon los problemas del relativismo científico) y, en fin, sobre el modo en que las teorías científicas se construyen y se valúan en el interior de marcos conceptuales y culturales más amplios. Esta forma de comprender y practicar la Filosofía de la ciencia encontró un suelo muy fértil en México que fue abonado, además, por la presencia de extraordinarias aportaciones de filósofos que se asentaron temporalmente en nuestro país. Cabría citar en este sentido, por ejemplo, a Ulises Moulines (1946) y a Larry

[11] Véanse a este respecto: Kolakowski, 1966; Ayer, 1959; Moulines, 1973; Haller, 1993 y Stadler, 1997.

[12] Sobre Popper, véase De Lira, 2008.

[13] Sobre la obra y el papel centrales de Kuhn, pueden verse en nuestro país: Pérez Ransánz, 1999 y Guillaumin, 2012.

Laudan (1941). Estos desarrollos cristalizaron y fueron a la vez impulsados por un exitoso proceso de institucionalización de la Filosofía de la ciencia como disciplina en universidades como la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a través del establecimiento de programas de posgrado en Filosofía de la ciencia (el de la UAM fue creado en 1980 y fue el primero de su tipo en Iberoamérica; el de la UNAM se fundó años más tarde en 1994).

Fue en el marco anteriormente descrito que se desarrollaron reflexiones que culminaron en obras como las del ya mencionado Carlos Ulises Moulines (*Exploraciones metacientíficas: Estructura y contenido de la ciencia*, 1982) donde ofrece una exposición sistemática de la llamada concepción estructural defendida también por Joseph D. Sneed, Wolfgang Stegmüller y Wolfgang Balzer, Así, intentado responder al desafío planteado por Thomas S. Kuhn en su *Estructura de las revoluciones científicas* (1962), Moulines busca desarrollar un aparato conceptual preciso que dé cuenta de la manera en que se estructuran y funcionan las ciencias empíricas consideradas por Kuhn en sus análisis históricos. Más específicamente, Moulines desarrolló una concepción de las teorías científicas que mostró que estas se componen no solamente de un conjunto de hipótesis o axiomas, sino también de determinadas aplicaciones empíricas. Para ello realizó una reconstrucción de la estructura formal de las teorías científicas que distingue su núcleo interno con ayuda de los modelos matemáticos al igual que sus aplicaciones intencionales, un conjunto de datos y un aparato de aproximación. El contenido empírico de las teorías científicas así comprendidas vendrá dado mediante la introducción de leyes especiales y de las relaciones que dichas teorías estableces con otras a través de redes teóricas. Así, Moulines amplió la propuesta de reconstrucción formal desarrollada en la línea J. D. Sneed-W. Stegmüller desde el ámbito de la mecánica clásica hacia la termodinámica de sistemas simples en equilibrio. De este modo se realizó una contribución al análisis de la estructura de las teorías científicas en la línea arriba mencionada y, al mismo tiempo, a aspectos específicos del desarro-

llo históricos de dichas teorías al igual que al análisis de ciertos supuestos ontológicos relacionados con la ciencia. Este procedimiento de reconstrucción lógica de teorías ha desempeñado también un papel importante en investigaciones como las realizadas por García de la Sienra[14] y José Luis Rolleri quien ha editado una importante compilación sobre el ideal de la ciencia empírica del Círculo de Viena.[15]

En una dirección distinta León Olivé (1950-2017) se afanó por ofrecer una visión social y política de la Filosofía de la ciencia que lo llevó a preocuparse en la última fase de su vida con los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Así, en su libro *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis social del conocimiento y del realismo* (1988), Olivé expone y fundamenta, por un lado, su convicción de que el conocimiento surge en condiciones sociales específicas que inciden directamente sobre él, de modo que la producción y justificación del conocimiento se comprenden en el interior de determinadas condiciones sociales que no pueden ser dejadas de lado —y en este punto Olivé se inscribe en la vertiente de investigación que remite a la llamada "sociología del conocimiento". Por otro lado, Olivé se preocupó también por analizar la relación que mantiene el conocimiento con sus objetos, si estos son o no solamente construcciones de los sujetos sometidas a los cambios en las constelaciones de las creencias y de las distintas culturas en el interior de las cuales el propio conocimiento tiene lugar. De acuerdo a esto, el mundo que conocemos es un mundo construido por los seres humanos y las teorías que empleamos para comprenderlo son también construcciones teóricas, conceptos y lenguajes diseñados para tal fin. Ello plantea así un problema filosófico central, a saber: el de cómo es posible conocer un mundo que, sin embargo, existe independientemente de las teorías, conceptos, lenguajes y creencias a los que necesariamente debemos recurrir para poder conocerlo. En este grupo de filósofos de la ciencia deben ser mencionados también Sergio Martínez, Ambrosio Velasco y Ana Rosa Pérez Ransánz. Así,

[14] García de la Sienra, 1992.
[15] Véase Rolleri, 1986.

Sergio Martínez se interesó primero por los problemas planteados por la explicación científica[16] para desplazar posteriormente su atención hacia las estructuras heurísticas, su articulación en prácticas y la inserción de estas en tradiciones.[17] Ambrosio Velasco, por su parte, se ha ocupado de problemas relacionados con la racionalidad y el cambio científico,[18] con el debate entre el naturalismo y la hermenéutica[19] y con la dimensión hermenéutica de las ciencias. Ana Rosa Pérez Ransánz ha analizado la filosofía de la ciencia desarrollada por Thomas Kuhn[20] y ha centrado posteriormente su atención en los temas vinculados al pluralismo ontológico y al realismo científico, así como a la creatividad e innovación en ciencia y tecnología.[21] También a Kuhn ha dedicado un libro Godfrey Guillaumin[22] mientras que Rodolfo Suárez lo ha hecho alrededor de Feyerabend.[23]

Especial atención merece el interés que ha suscitado, al lado de la filosofía de la Física y de las Matemáticas, la filosofía de la Biología. Así, por ejemplo, Mario Casanueva realizó una sólida exposición de la concepción estructural de la filosofía de la ciencia arriba mencionada en el ámbito de las teorías biológicas,[24] Godfrey Guillaumin ha estudiado las controversias epistemológicas desatadas por la teoría de la evolución de Darwin.[25] En los confines de la filosofía y la historia de la ciencia se han desarrollado los trabajos de Jorge Martínez Contreras[26] y de Carlos López Beltrán.[27] Es en el ámbito de la historia de la ciencia que se pueden localizar también los trabajos de Violeta Aréchiga sobre Buffon,[28] de Nuria Valverde

[16] Martínez, 1997.
[17] Martínez, 2003 y 2015.
[18] Véase Velasco, 1997.
[19] Véase Velasco, 1995.
[20] Pérez Ransanz, 1999.
[21] Véase Pérez Ransánz y Velasco, 2011 y Pérez Ransánz y Lombardi, 2012.
[22] Guillaumin, 2012.
[23] Suárez, 2008.
[24] Véase Casanueva, 2003.
[25] Guillaumin, 2009.
[26] Martínez Contreras, 1999
[27] López Beltrán, 2005.
[28] Aréchiga, 2007.

sobre la historia de la ciencia y la tecnología,[29] de Miruna Achim sobre los debates científicos,[30] de Mario Casanueva y Bernardo Bolaños sobre el papel de las imágenes en la generación del conocimiento científico[31] y de Alberto Fragio sobre las metáforas.[32]

Es también en el ámbito de la filosofía teórica que puede encontrarse también a la *lógica* y a la *filosofía de la lógica*. Tradicionalmente se ha entendido por "Lógica" el análisis de conceptos, de formas del arte de argumentar y de reglas para acceder a conclusiones válidas a partir de determinadas premisas. Así entendida, la Lógica se ha ocupado del análisis, tipología y corrección de los argumentos, de las relaciones entre proposiciones, de los nexos entre teorías y conceptos, etc. Es en este sentido que ella fue entendida por Platón y Aristóteles en quien se presenta vinculada a una teoría del silogismo o a una lógica de carácter formal tal y como ello se expone en los trabajos que se agrupan bajo el nombre genérico de *Organon* (esto es: *De las categorías, Sobre la interpretación, Primeros analíticos, Segundos analíticos, Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*). Siglos más tarde, en virtud de la obra de filósofos como Leibniz, la comprensión de la lógica se extendió gradualmente hasta abarcar toda clase de prueba realizada correctamente conforme a ciertos principios formales y toda reflexión realizada por la razón que conduce a ciertas conclusiones solamente en virtud de su forma. Otro momento importante en el desarrollo de la Lógica así comprendida estuvo marcado por la *lógica de Port-Royal* en la que se distinguió entre una lógica como *Doctrina de los elementos* (a saber: Doctrina del concepto, del juicio, de la inferencia) y, por otro lado, como una *Doctrina del método*, esto es una doctrina del método del conocimiento correctamente fundamentado, es decir, del tratamiento adecuado de la *Doctrina de los elementos* para la producción de una ciencia sistemática. En esta *lógica de Port-Royal* se distinguía también una *Doctrina de la*

[29] Valverde, 2007.
[30] Achim, 2008.
[31] Casanueva y Bolaños, 2009.
[32] Fragio, 2016.

ciencia que se ocupa del conjunto de aquellas reglas conforme a las cuales proceden las ciencias particulares.[33]

Sin embargo, a pesar de estas importantes fases del desarrollo histórico de la lógica, la lógica moderna en sentido estricto fue inaugurada por Gottlob Frege. En efecto, Frege fue el primero en percatarse de que la forma tradicional de la comprensión del juicio, de la proposición, a partir de un esquema sujeto-predicado podía ser adecuado para propiedades y para clases, pero no lo era para poder expresar adecuadamente relaciones que consisten en el enlace de dos o más miembros. Fue así que Frege se vio llevado a introducir una notación simbólica mediante la cual pudieran ser determinados en forma precisa y unívoca los conceptos y los enunciados así como las reglas de su enlace. De esta manera, Frege buscó desarrollar un lenguaje lógico-artificial en el que fuera posible expresar en forma unívoca, sin ambigüedades, todas las formas de enunciados lógicamente relevantes, limitándose en ello a los símbolos fundamentales de la negación de un enunciado, a la relación de implicación lógica entre dos enunciados al igual que a un signo para representar la validez universal de una expresión de la forma "*x es un F*" en donde *x* es una variable para referirse a los objetos y *F* es una variable que representa a los predicados. De este modo, es a Frege a quien se le ha atribuido la fundamentación de una lógica y una semántica filosóficas a partir de la distinción entre el *signo* como expresión lingüística, el *objeto* designado por el signo y, al lado de ellos, el *sentido* de una expresión. Así, Frege definió al *sentido (Sinn)* como el modo en que está dado el objeto y al *significado (Bedeutung)* como el objeto al que se refiere la expresión (la referencia). La determinación del significado y del sentido de enunciados enteros conduce en Frege a la determinación de los valores de verdad. Así, el significado de una proposición tiene que ser aquello que no se transforme al sustituir cualquier parte de la expresión. Frege determina también al concepto como una *función* cuyo valor es un valor de verdad para cada *argumento*. De este modo, los con-

[33] Véase Arnauld y Nicole, 1662.

ceptos son funciones de un cierto tipo particular y, por ello mismo, no son objetos saturados, sino entidades no saturadas que son satisfechas cuando se predican con respecto a ciertos objetos. Posteriormente, en virtud de la obra del lógico de origen polaco Alfred Tarski (1901-1983) así como del filósofo alemán vinculado al *Círculo de Viena* Rudolf Carnap (1891-1970), se desarrolló el que bien puede ser considerado el paradigma más influyente de la lógica en el siglo xx, a saber, el enfoque semántico. Así, Alfred Tarski buscó mostrar que las nociones de verdad y falsedad son relativas a un metalenguaje que versa acerca de las expresiones de un lenguaje objeto, de modo que los portadores de verdad son las expresiones lingüísticas que aparecen como enunciados de un lenguaje-objeto *L*. Además, para que se pueda asignar un valor de verdad (sea verdad o falsedad) a un enunciado, este tiene que ser en primer lugar un enunciado significativo lo cual supone que el lenguaje tiene que estar ya interpretado a través de alguna correlación de algunas de sus expresiones con entidades de la realidad acerca de las cuales versa el lenguaje-objeto *L*. Tarski pensaba que ninguno de los lenguajes naturales admitía una noción de interpretación con el grado de precisión y rigor requeridos para poder ofrecer una explicación coherente y satisfactoria de la noción de verdad y es por ello que la construcción ofrecida por él se refiere siempre a un lenguaje artificial en el que no existen las imprecisiones ni ambigüedades sintácticas y semánticas que caracterizan a los lenguajes naturales. Puede decirse así que la obra de Tarski expresa una de las características decisivas de la lógica en el siglo xx, a saber: la vinculada al objetivo de construir y estudiar lenguajes artificiales con el propósito de representar en ellos en forma adecuada y unívoca algunas propiedades de las expresiones de los lenguajes naturales. Fue en este marco que Rudolf Carnap comprendió a la lógica como la teorización de la noción de consecuencia semántica y de verdad lógica. Así, en la línea abierta por Tarski y siguiendo en ello ideas que pueden ser remontadas al formalismo de David Hilbert, Carnap sostuvo en su *Sintaxis lógica del lenguaje* (1937) que la lógica no era sino la teorización de la noción sintáctica de conse-

cuencia. Aún más, generalizando esta tesis en torno a la naturaleza sintáctica de la lógica, Carnap llegó a sostener que la filosofía no sería más que la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia.

Si bien es cierto que la historia de la Lógica en México se remonta al siglo XVI con Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz (1504-1584), Tomás de Mercado (1523?-1575) y Antonio Rubio de Rueda (1548-1615), la contribución a la Lógica en México ya en el siglo XX debió esperar hasta mediados de esa centuria cuando Eli de Gortari publica *La ciencia de la lógica* (1950) y, seis años más tarde, su *Introducción a la lógica dialéctica* (1956). A estas obras podrían sumarse las dedicadas a la Lógica jurídica de Eduardo García Máynez (1908-1993).[34] No obstante, fue hasta el año de 1968 que se publicó el primer libro de texto de Lógica matemática en México: *Manual de lógica para estudiantes de matemáticas* de Gonzalo Zubieta Russi.[35] Desde entonces el estudio y desarrollo de la Lógica ha tenido un desarrollo constante que ha sido favorecido por su institucionalización en los planes y programas de las Licenciaturas y Posgrados en Filosofía en nuestro país, especialmente con la creación de Posgrados en Filosofía de la ciencia en la UAM (1980) y en la UNAM (1994). Su desarrollo y cultivo se ha entrecruzado con el de otras disciplinas como la computación, las matemáticas y la lingüística y, dentro de la filosofía, la filosofía de la ciencia al igual que la del lenguaje y de la mente lo mismo que la metafísica y la filosofía de las matemáticas. Las aportaciones de la Lógica han sido así centrales para el análisis de la coherencia y consistencia de teorías, para el esclarecimiento de los conceptos y sus relaciones con el ámbito de objetos al que se aplican y, en general, para el análisis de los argumentos que se aducen en favor o en contra de una proposición o de una teoría en su conjunto. Ello permite ver que la Lógica es de importancia decisiva para una teoría de la racionalidad tanto teórica como práctica.[36] Los problemas de la lógica, sus relaciones con

[34] *Introducción a la Lógica jurídica*, 1951; *Lógica del juicio jurídico*, 1955; *Lógica del concepto jurídico*, 1959 y *Lógica del raciocinio jurídico*, 1964.

[35] Véase Morado, 2004.

[36] *Idem.*

la filosofía del lenguaje y aún con la ontología fueron analizados con rigor por el filósofo argentino radicado en México Raúl Orayen (1942-2003).[37] El concepto de consecuencia lógica ha sido estudiado por Mario Gómez Torrente en el marco de una defensa de la tesis de Tarski,[38] mientras que Atocha Aliseda emprendió una sugerente investigación sobre la Lógica como una disciplina inseparable de las relaciones prácticas con el mundo, subrayando así su dimensión pragmática, creativa y siguiendo el modelo de la inferencia abductiva.[39] Es preciso también mencionar la incansable y elogiable labor de Raymundo Morado (a quien se deben investigaciones relevantes sobre lógicas no-monotónicas), Yolanda Torres y Asunción Preisser en la difusión y enseñanza de la Lógica,[40] así como los conocimientos presentados por Max Fernandez de Castro y Luis Miguel Villegas en su monumental *Lógica matemática I y II* (2011) al igual que en su *Teoría de conjuntos, lógica y temas afines* (2013). Es también a Fernández de Castro a quien se debe una rigurosa reconstrucción del modo en que Quine introduce una ontología abstracta en el marco del empirismo y de una discusión con Carnap.[41] Luis Felipe Segura, por su parte, ha ofrecido una cuidadosa reconstrucción histórica y sistemática del programa logicista desde sus orígenes en Leibniz hasta su formulación inicial en Frege y Russell, pasando por Bolzano lo mismo que por las teorías matemáticas de Dedekind y Peano, moviéndose entre la historia de la filosofía y la filosofía de la Lógica y las Matemáticas,[42] mientras que Axel Barceló ha estudiado cuidadosamente la filosofía de las matemáticas de Wittgenstein[43] sin dejar de atender a la vez los problemas relacionados con la filosofía de la lógica y del lenguaje.

[37] Véase Orayen, 1989.
[38] Gómez Torrente, 2000.
[39] Véase Aliseda 2006 y 2014.
[40] Véase por ejemplo, Torres y Preisser, 1996.
[41] Fernandez de Castro, 2003.
[42] Véase Segura, 2001.
[43] Véase Barceló, 2000.

La reflexión sobre el lenguaje, sus relaciones con el mundo, el modo en que a través de él se establecen relaciones de los hombres con los demás y consigo mismos, ha constituido desde siempre un objeto central en la reflexión filosófica. Han sido dos comprensiones del lenguaje las que han dominado en buena medida la discusión a lo largo del siglo xx, a saber: por un lado, una consideración que asigna al lenguaje ante todo una función de *representación* de la realidad; por el otro, una concepción del lenguaje que concibe a este ante todo en su dimensión de *configuración*, de *construcción* de la realidad. Es a partir de aquí que pueden delinearse dos grandes vertientes que a lo largo del siglo xx han caracterizado la reflexión ofrecida por la filosofía en torno al lenguaje: por un lado, aquella que se remonta a Herder y a Humboldt y se prolonga hasta Ernst Cassirer; por el otro, aquella otra que parte de Gottlob Frege y se prolonga en dirección de Wittgenstein y Russell.

En el marco de la primera vertiente el lenguaje se concibe como un espacio de mediación entre los seres humanos y el mundo en la medida en que es justamente por medio del lenguaje que se abre el mundo a la experiencia y a la comprensión de los seres humanos permitiéndoles orientarse en el interior del mundo. En efecto, de acuerdo a esta posición, el lenguaje ofrece a los seres humanos los medios para poder unificar la variedad de la experiencia del mundo y, de ese modo, imprimirle un orden y una estructura que les haga posible tener la experiencia de él y articularlo conceptualmente. De acuerdo a esto, la experiencia del mundo, la objetividad del mundo, no se reproduce al modo de una imagen especular mediante el lenguaje, sino que más bien es acuñada por medio de este para, de ese modo, hacer posible no solamente la experiencia y la relación de los seres humanos con el mundo y, de ese modo, una experiencia compartida con los demás. Ernst Cassirer formula esta concepción en una manera sistemática en su *Filosofía de las formas simbólicas*, donde ofrece una fundamentación trascendental del mundo por medio del lenguaje. De acuerdo a esto, el mundo se constituye en el orden del sentido y este, a su vez, es posible solamente a través del lenguaje que hace posible así la experiencia del mundo, de los

demás y de uno mismo instaurando así un mundo compartido en común con los otros.[44]

Sin embargo, ha sido la segunda vertiente anteriormente mencionada la que ha tenido un desarrollo espectacular a lo largo del siglo XX, especialmente en los países anglosajones. En efecto, ella ha sido desarrollada en el interior de la llamada filosofía analítica del lenguaje que puede ser concebida como una reflexión filosófica que tiene como objeto al lenguaje, al análisis del modo en que se articulan, funcionan y emplean las expresiones lingüísticas y los modos en que ellas se relacionan con el mundo. Podría decirse que a esta vertiente subyace la idea de fondo de que solamente a través del lenguaje podemos tener una experiencia del mundo y que, en razón de ello, el análisis y la crítica de esta relación con el mundo tienen que partir necesariamente del análisis y de la crítica del propio lenguaje: "Toda filosofía es 'crítica del lenguaje'".[45] Existe, pues, una relación íntima entre el análisis del lenguaje y el análisis de los objetos de la experiencia y, en general, el análisis del propio pensar. El pensamiento se caracteriza así como la proposición con sentido.[46] El análisis del lenguaje es entonces un análisis del pensamiento y de nuestras representaciones sobre el mundo y es por ello central para poder analizar nuestra experiencia del mundo, las proposiciones que formulamos sobre los hechos y estados de cosas en el mundo, el establecimiento de sus condiciones de verdad, etc. Es en este sentido que se asigna un lugar central a la pregunta sobre qué significa exactamente el que una expresión tenga un significado *(Bedeutung)* y que se refiera a objetos.

En el interior de esta segunda vertiente de reflexión del lenguaje se desarrolló la filosofía analítica en dos direcciones, a saber: por un lado, aquella que remite a Gottlob Frege, Bertrand Russell, al Ludwig Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus* y a Rudolf Carnap. Para esta corriente se trata de emprender un análisis lógico

[44] Véase Cassirer, 1923-1929. Esta monumental obra de Cassirer fue traducida al español en México por Armando Morones.

[45] Wittgenstein, *Tractatus*, 4.0031.

[46] Véase Wittgenstein, *Tractatus*, 4.

del lenguaje, especialmente del lenguaje de la ciencia; por otro lado, una segunda vertiente es la que toma punto de partida al Ludwig Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, a George Edward Moore y a la llamada filosofía del lenguaje ordinario. En esta segunda dirección se trata de ofrecer un análisis del lenguaje para clarificar los grandes problemas filosóficos a partir del análisis de las expresiones del lenguaje ordinario. En uno y en otro caso se propone una crítica a la propia filosofía a partir de un análisis del lenguaje que tenga por objeto una clarificación de los problemas centrales de esa disciplina, un esclarecimiento de los conceptos que nos permiten una organización cognitiva tanto del mundo como de nuestros estados mentales, un análisis riguroso de los conceptos centrales en el ámbito de la ética, de la política, de la estética, etcétera.

Así, entre los temas centrales en el ámbito de la filosofía del lenguaje de cuño analítico se encuentra el análisis semántico del lenguaje y, más específicamente, el análisis del modo en que, a través del lenguaje, nos referimos a los objetos en el espacio de la proposición, por la manera en que se puede esclarecer el significado de expresiones lingüísticas compuestas a partir del análisis del significado de los diversos elementos que las componen, etc. Esos problemas tienen que ver con el modo en que puede ser identificado un objeto singular dentro de la proposición a través, por ejemplo, del empleo de términos singulares, con la manera en que, a través del predicado de la proposición, se puede establecer algo sobre el objeto en cuestión, etc.; a todo ello se vinculan, en fin, los problemas planteados por el establecimiento de la referencia de una expresión, sea a partir de su significado y de indicadores que permitan determinar la localización espacio-temporal del objeto en cuestión, sea a través del uso y del modo en que la proposición se inscribe en un espacio de relaciones sociales entre los sujetos, etcétera.

La primera de las dos direcciones en la reflexión filosófica sobre el lenguaje anteriormente señaladas —esto es, la que remite a Herder y a Humboldt y, ya en el siglo XX, a Cassirer y, en un cierto sentido, al último Heidegger— aparece en el trasfondo del pensamiento de autores del exilio español como José Gaos y Eduardo

Nicol[47] y se prolonga en el horizonte de quienes se interesan hoy en día por la hermenéutica y los autores del posestructuralismo.[48] La segunda, por su parte, es decir, aquella que se remonta a Frege, Wittgenstein y Russell y caracteriza ante todo a la filosofía analítica anglosajona, ha sido desarrolla en forma intensa y altamente productiva en nuestro país. Ello ha sido posible gracias a la dinámica de desarrollo y profesionalización de la filosofía en México propiciada por la labor de maestros como los ya mencionados Luis Villoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi a quienes ya nos hemos referido anteriormente[49] al igual que por la aportación de filósofos extranjeros radicados en nuestro país. Por lo que se refiere a los filósofos mexicanos, debe mencionarse a Hugo Margáin Charles (1942-1978) quien escribió su tesis de licenciatura sobre "La existencia no es un predicado lógico" bajo la asesoría de Alejandro Rossi para, posteriormente, en 1970, realizar sus estudios de doctorado en filosofía en Oxford. Margáin Charles volvió a México en 1974 y cuatro años después, en 1978, fue nombrado director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, puesto en el que duró poco tiempo antes de ser asesinado ese mismo año en circunstancias muy extrañas cuando preparaba la edición de su libro *Racionalidad, lenguaje y filosofía* publicado póstumamente. Enrique Villanueva, por su parte, dedicó a uno de los temas centrales de la filosofía del segundo Wittgenstein, el argumento del lenguaje privado, dos importantes libros.[50] Lourdes Valdivia, por su parte, se ha detenido a analizar la semántica de Frege y de los términos singulares[51] y a Margarita Valdés debemos importantes antologías y compilaciones sobre problemas centrales de la filosofía del lenguaje.[52] No puede ser pasada por alto la destacada contribución del filósofo de origen

[47] Ver a este respecto los apartados correspondientes en el capítulo IV, p. 163 de este libro.

[48] Véase el capítulo IX, p. 674 de este libro.

[49] Véase el capítulo VIII, p. 589 de este libro.

[50] Véase Villanueva, 1979 y 1984.

[51] Véase Valdivia, 1989 y 1998.

[52] Véase Valdés, 1993 y 1996.

británico Mark Platts cuyo libro *Ways of Meaning. An Introduction to a Philosophy of Language* (1979)[53], a pesar de haber sido publicado originalmente en inglés, desempeñó un papel central en el desarrollo de la filosofía del lenguaje de cuño analítico en nuestro país[54]. Formado en el University College en Oxford con Peter Strawson e influído por las tesis presentadas por Donald Davidson en su ensayo *Truth and Meaning* (1967), Platts se propuso desarrollar en *Sendas del significado* una teoría semántica en términos de condiciones de verdad tomando como punto de partida los trabajos de Alfred Tarski sobre el concepto de verdad en los lenguajes formalizados.[55] Platts se propuso así retomar la teoría de la verdad propuesta por Tarski como el punto de partida para desarrollar una teoría del significado para un lenguaje natural a pesar de que el propio Tarski estaba convencido de la imposibilidad de aplicar su teoría de los lenguajes naturales. Las discusiones desarrolladas en cursos y seminarios en torno a la obra de Platts en México impulsaron decisivamente el desarrollo de la filosofía del lenguaje en este país y, en general, el cultivo de la filosofía analítica en México. Deben ser citados también los importantes estudios dedicados por Alejandro Tomasini a Wittgenstein,[56] por Guillermo Hurtado[57] y por Silvio Pinto[58] a Russell, lo mismo que destacadas aportaciones recientes como las de Maite Ezcurdia a las expresiones referenciales, a la naturaleza de la comprensión lingüística y a las relaciones entre semántica y pragmática,[59] las del propio Pinto dedicadas a los problemas del significado[60] al igual que las de Jorge Tagle.[61] Finalmente, debe ser mencionada la joven generación de filósofos que prosiguen el

[53] Tr. esp.: *Sendas del significado*, UNAM-FCE, México, 1993.

[54] Sobre el pensamiento de Platts puede verse: Ortiz Millán y Cruz Parcero, 2015.

[55] Véase Tarski, 1933 y 1944.

[56] Véase Tomasini, 1986, 1988, 1992 y 2003.

[57] Hurtado, 1998.

[58] Pinto, 2008.

[59] Véase Ezcurdia, 2013 y 2014.

[60] Véase Pinto, 2009.

[61] Véase Tagle, 2012.

cultivo la filosofía del lenguaje en sus relaciones con la Lógica y la Filosofía de la mente como Eduardo García Ramírez.[62]

Una de las líneas centrales en las se han desarrollado y entrecruzado la Lógica y la Filosofía del lenguaje es la de la *teoría de la argumentación* que ha seguido una trayectoria singular que la ha conducido a ampliar su espacio de reflexión para abarcar problemas centrales tanto de la racionalidad teórica como de la racionalidad práctica. En efecto, entendida inicialmente como una teoría de las presuposiciones, funciones, formas y estructuras de la argumentación, la teoría de la argumentación se desarrolló en buena parte a partir de los análisis ofrecidos por Aristóteles en su *Órganon* compuesto por *De las categorías*, *Sobre la interpretación*, los *Primeros* y *Segundos analíticos*, los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*. Esta teoría de la argumentación que tiene su origen en Aristóteles constituyó durante largo tiempo, especialmente en la escolástica, el paradigma de toda forma de argumentación y se desarrolló siguiendo ante todo el paradigma ofrecido por la lógica y excluyendo tanto a la Retórica como a la Tópica. Es así que podrían comprenderse incluso los desarrollos ofrecidos ya en el siglo XX, tanto por el empirismo lógico de Carnap como por el racionalismo crítico de Popper, que atendieron sobre todo a la estructura lógico-formal de los argumentos centrándose especialmente en su dimensión sintáctica y semántica. Sin embargo, ya desde mediados del siglo XIX y, sobre todo, en el siglo XX, empezó a desarrollarse una teoría de la argumentación que buscó recuperar la dimensión retórico-pragmática del discurso. Es en este sentido que se puede remitir a la obra de Wilhelm von Humboldt al inicio del siglo XIX al igual que al pragmatismo de Charles Sanders Peirce, a la pragmática empírica de Charles Morris al igual que a la pragmática del lenguaje del segundo Wittgenstein, a la *Filosofía del lenguaje ordinario* de Austin y a la teoría de los actos del habla tanto de Austin como de Searle. Mención especial merecen en este sentido los trabajos de Stephen Toulmin[63] al igual que los de Chaïm

[62] Véase García Ramírez, 2011.

[63] *The Uses of Argument*, 1958.

Perelman.[64] Así, por ejemplo, Stephen Toulmin señaló que mientras las formas de argumentación "analítica" podían ser comprendidas bajo la forma de inferencias deductivas, las formas de argumentación "sustancial" no podían ser analizadas sin convenciones materiales ni tampoco sin el uso de reglas aceptadas en forma consensuada por los participantes en la argumentación sin las que no era posible asegurar el tránsito desde las razones hasta las conclusiones. Así, Toulmin insistió en que la estructura de un argumento en situaciones de habla como las que caracterizan a los discursos políticos, morales o jurídicos no podía ser comprendida siguiendo la estructura de una demostración matemática. De este modo, orientándose especialmente por las formas *jurídicas* de argumentación, Toulmin destacó que la conclusión de un argumento es una *Pretensión P* que debe apoyarse sobre datos o *Evidencias E* que sirven como antecedentes a una regla de inferencia, la *Garantía G*, que, a su vez, necesita estar respaldada sobre un *Apoyo A* que depende del contexto en el interior del cual se argumenta. Perelman por su parte desarrolló una "Nueva retórica" que se enlazaba en forma explícita con la tradición de la retórica y de la tópica. Así, Perelman defendió la tesis de que el éxito de los argumentos depende de la adhesión a ellos por parte de un auditorio, de modo que en la argumentación retórica se trata de mostrar los medios lingüísticos que son necesarios para poder alcanzar el objetivo del convencimiento a través de la argumentación. Sin embargo, para poder distinguir una argumentación fundamentada de una mera convicción se insistía en que la argumentación debía ser vinculada constitutivamente a una adhesión por parte de un auditorio *universal*.

Deben destacarse también en ese sentido reflexiones como las de Paul Lorenzen[65] y Kuno Lorenz[66] quienes se propusieron rehabilitar los conceptos de "dialéctica" y "Lógica dialógica" con recursos provenientes de la lógica formal para convertirlo en la base de una teoría general de las ciencias. En una dirección análoga se desarro-

[64] *Traité de l'argumentation*, 1958.

[65] Véase Lorenzen, 1968.

[66] Véase Lorenz, 1978.

llaron también los trabajos de Nicholas Rescher quien en su libro *Dialectics. A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge* (1977) se afanó por reconstruir, con ayuda de los recursos suministrados por la lógica moderna, el modelo de la *disputatio* medieval para convertirla en la base de una teoría del conocimiento y de una epistemología basadas sobre un modelo disputacional. Una tentativa semejante estaba animada por el propósito de mostrar "las raíces sociales... de la fundación de la racionalidad"[67] a partir de un análisis detallado de conceptos como los de carga de prueba, presunción, etc. Finalmente, en la *Pragmática del discurso* desarrollada especialmente el Alemania por Karl-Otto Apel[68] al igual que en la teoría del discurso ofrecida por Robert Alexy[69] y Jürgen Habermas[70] la teoría de la argumentación se convirtió en una suerte de equivalente de una teoría de la racionalidad.

En México ha sido sobre todo Carlos Pereda quien se ha ocupado de los problemas planteados por la actividad de la argumentación, sus condiciones y consecuencias tanto en el plano normativo como en el epistémico y aun en el estético, reflexionando, además, sobre la manera en que esta actividad se distingue y a la vez se enlaza con la comunicación en general, con la narración e, incluso, con discursos que aparecen a primera vista como no directamente comunicativos como el de la poesía. La argumentación ha ofrecido así para Pereda la vía para un concepto complejo, muy diferenciado y, a la vez, cargado de tensiones, de la razón, tal y cómo esta se articula en los diversos momentos y discursos de una cultura democrática. Todo ello ha sido tratado con rigor filosófico y, a la vez, en un estilo literario próximo al del ensayo, en obras de su autoría como *Razón e incertidumbre* (1994) y *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa* (1994).[71] En esta misma línea de reflexión sobre la teoría de la argumentación se desarrollan los trabajos de Eduardo

[67] Rescher, 1977: XIII.
[68] Apel, 1973.
[69] Alexy, 1978.
[70] Habermas, 1981.
[71] Sobre Carlos Pereda, véase Fernandez y Hurtado, 2013.

Harada,[72] el monumental trabajo de Pedro Reygadas[73] así como las investigaciones desarrolladas por Fernando Leal, Cuauhtémoc Mayorga, José María Nava y Carlos Ramírez.[74]

b) La *filosofía práctica*, por su parte, se ha comprendido como una investigación sobre "los asuntos humanos *[he peri ta anthropeia philosophia]*",[75] esto es, en torno a la acción humana, a sus condiciones de articulación, a los principios y las normas que la orientan, a sus ideas y fines rectores, al plexo institucional en el que ella se inscribe y a su crítica. Así entendida, forman parte de la filosofía práctica la ética, la *filosofía del derecho*, la *filosofía de la economía* y la *filosofía política*. A continuación me referiré brevemente a ellas dejando para otro apartado a la filosofía política.[76]

Como disciplina filosófica, la ética, denominada también "filosofía moral", se ha ocupado de la acción humana y del saber que la guía, de sus principios, reglas, normas e ideas rectores, de la posibilidad o imposibilidad de fundamentación y legitimación racional de estos últimos, de su pretensión de universalidad, etc. Así, un problema central de la ética es, por ejemplo, si el (o los) principios de la moralidad pueden o no ser justificados remitiéndolos a pretensiones de validez compartidas por y legitimadas dentro del marco de una comunidad más o menos extensa —sea esta la de la familia, la de las amistades, la del grupo social o étnico o bien las de la nación a la que se pertenece. Es en este sentido que la ética se pregunta si sería o no posible establecer una distinción entre al menos tres diferentes niveles de la conexión de la acción con la razón: en primer lugar, el plano de las razones de *primer orden* vinculadas a los deseos y preferencias del actor que valen para este en primera instancia como buenas razones; en segundo lugar, el plano de las razones de *segundo orden* vinculadas sea a un determinado

[72] Harada, 2011.
[73] Reygadas, 2015.
[74] Mayorga, Leal y Ramírez, 2015; y Mayorga, Nava y Ramírez, 2017.
[75] Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro x, 9, 1181b15.
[76] Véase Tercer Excurso: La irrupción de la filosofía política, *infra*.

horizonte de valores, ideales y fines últimos asociados a lo que en cada caso se comprende como una vida lograda, una vida feliz —y en este caso las razones aducidas para justificar una acción plantean una pretensión de validez ante el propio sujeto de la acción y ante un círculo más o menos reducido de otros sujetos que son para él especialmente significantes y con los que se forma parte de comunidades éticas en cuyo interior el sujeto de la acción forma su identidad, desde la familia hasta comunidades que comparten un mismo conjunto de creencias, valores y convicciones (la clase, el grupo o la nación), pasando por círculos más o menos amplios de amistades— o sea a obligaciones que nos debemos los unos a los otros en tanto que personas.[77] A estos problemas se asocia indudablemente la pregunta en torno a si la sola razón posee por sí misma la fuerza motivadora para dar lugar a la acción moral o si no, más bien, ella tendría que ir acompañada, además, de un componente emotivo que procede de un orden distinto al de la razón, a saber: el de sentimientos como los del amor o la solidaridad que abran al individuo a la empatía y solidaridad con los otros con quienes el agente moral se encuentran integrado en una forma de vida compartida intersubjetivamente, sean o no próximos a él.

En el caso de México, la ética se ha desarrollado en un intenso diálogo tanto con la tradición anglosajona como con la continental. En el primer caso es preciso mencionar nuevamente a Mark Platts quien ha impulsado las discusiones en torno a la ética en el horizonte de un diálogo con la tradición filosófica occidental. Así, en el libro compilado por él con el título *La ética a través de su historia* (1988), Platts reunió los trabajos de diversos investigadores para ofrecer una revisión del pensamiento ético de filósofos del tono de Platón, Aristóteles, santo Tomás, Hume, Kant, Stuart Mill y Wittgenstein y, en otro libro, también editado por él y aparecido más tarde, se discuten conceptos fundamentales que han formado piezas centrales de la ética a lo largo de su historia.[78] En esta vertiente se

[77] Véase Strawson, 1974, Habermas, 1991 y Scanlon, 1983 a y b y 1991a, b, c y d.
[78] Véase Platts, 2006.

han planteado los problemas relacionados con la racionalidad práctica, la motivación moral y el papel de la razón, las creencias y los deseos en la acción, etc., en el marco de una discusión que remite a Aristóteles, a Hume, a Kant o la tradición del utilitarismo en la línea de Bentham y Mill.[79] Puede remitirse también al tratamiento histórico y sistemático del concepto de acción, su definición y estructura, su sentido y orientación, sus componentes y las dimensiones en que aparece, tomando como eje de articulación el análisis del modo en que los clásicos de la historia de la filosofía, desde Platón hasta Donald Davidson, han reflexionado sobre este problema y otros relacionados directamente con él (piénsese, por ejemplo, en la relación entre la razón y los deseos, o entre la acción, la felicidad y la virtud, en el sentido en que deben ser entendidas la libertad y la autonomía, en el modo en que se puede distinguir entre las acciones y los eventos de la naturaleza, en los problemas relacionados con la explicación y narración de la acción, en la manera en que deben ser comprendidos la responsabilidad, el mal y el progreso moral e, incluso, en las complejas relaciones entre la razón práctica y la revelación divina).[80] Quizá sea en esta línea que se puedan localizar también reflexiones sobre las emociones como las realizadas por Olbeth Hansberg[81] quien, inspirada por los trabajos de Donald Davidson, analiza el miedo, el orgullo, el enojo, el resentimiento y la indignación, buscando esclarecer su significado a través del modo en que en las emociones se presuponen tipos de creencias, deseos y estados físicos. Es claro que un análisis semejante puede ser prolongado en dirección de una psicología moral interesada en distinguir entre emociones, afectos y sentimientos y esclarecer su vinculación con la motivación, la racionalidad y la agencia morales. Es claro que en estas discusiones se inscriben las relecturas contemporáneas de Kant hechas por John Rawls, Onora O'Neill, Thomas Nagel y Thomas Scanlon en los Estados Unidos, lo mismo que por Karl Otto Apel y Jürgen Habermas en Alemania y por el ya citado

[79] Puede citarse a este respecto el trabajo de Ortiz Millán, 2011.
[80] Véase, por ejemplo: Leyva, 2008.
[81] Véase Hansberg, 1996.

Carlos Pereda[82] al igual que por Dulce María Granja[83] y por Faviola Rivera,[84] entre otros.

En el segundo caso, esto es, en el de la ética inspirada por la tradición continental, se debe remitir a los trabajos de Juliana González, quien tanto en su actividad docente lo mismo que en su obra escrita se ha preocupado especialmente por los problemas planteados por la ética. Es en este sentido que ella ha desarrollado un diálogo con diversos filósofos de la tradición alemana en un esfuerzo por pensar la ética en el horizonte de una concepción de la libertad que escape a las dificultades insuperables que presentan los dualismos y las visiones absolutistas de la misma. La ontología y la dialéctica se delinean de este modo para ella como vías fecundas y promisorias para una reflexión ética en el presente. Es así que Juliana González discute una consideración ontológica de la libertad en la que las categorías de libertad, temporalidad, posibilidad y contingencia son decisivas. Al mismo tiempo, sin abandonar la radicalidad de esta vía ontológica, ella considera que es preciso superar las visiones parciales y nihilistas de la condición temporal y libre del hombre para mostrar que y cómo la libertad es el verdadero fundamento de la eticidad. Es en el marco de este diálogo que se destaca la crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional para pensar la posibilidad de una nueva metafísica y de una ética trágica en donde se reconcilien lo dionisíaco y lo apolíneo.[85] Es también en el marco de una interpretación de Nietzsche que Lizbeth Sagols ha reflexionado en torno a una ética que coloque en un lugar privilegiado a la voluntad de poder como creación de sí mismo y comprenda a los valores como horizontes de potenciación de lo real y de la existencia humana para esbozar así la posibilidad de una "gaya ética" que comprenda a la felicidad de una forma trágica en la que, sin embargo, se reúnan el goce y el sufrimiento como cons-

[82] Véase Pereda, 1994b.
[83] Véase Granja Castro, 2010.
[84] Véase Rivera Castro, 2014.
[85] Véase González, 1989, 1994 y 1996.

titutivos del ejercicio autoafirmativo de la libertad.[86] Mercedes Garzón procede en una vertiente emparentada enmarcando el problema de la ética en el horizonte abierto por el nihilismo y la interrogación en torno a la Modernidad en la línea abierta por Nietzsche y Heidegger. El ser se expresa ahora no como fundamento, sino más bien como abismo y, a la vez, como libertad susceptible de ser articulada en diversas configuraciones de la existencia humana.[87] Paulina Rivero Weber también despliega un diálogo con Nietzsche localizando en este filósofo una reflexión dirigida a cuestionar y criticar la moral establecida para abrir el paso a un horizonte de valores que amplíe y enriquezca a la existencia humana. Ello ha de conducir a la vez a una ampliación y enriquecimiento en la manera de comprender y practicar la filosofía que convierta a esta en una filosofía móvil, actuante y expresiva que recupere a la imagen, a la metáfora y al mito y vivifique así al pensamiento.[88]

Los problemas planteados por el avance de la ciencia y la tecnología, el cambio climático, el desarrollo económico, la destrucción del medio ambiente y la salud pública han planteado desafíos muy precisos a los que la ética ha buscado responder en el marco de una ética aplicada que muestre el modo en que la filosofía puede contribuir reflexiva y críticamente a los debates de la vida pública en las sociedades contemporáneas. Ella ha encontrado un importante desarrollo en México a la luz de las discusiones planteadas en torno a temas especialmente controvertidos como los del SIDA o el aborto. Así, por ejemplo, Mark Platts señaló con razón que la ética debe ocuparse no solamente del análisis y fundamentación de conceptos y principios universales, sino que debe dirigir también su mirada, al mismo tiempo, a nuestras evaluaciones, emociones y prácticas morales habituales y analizar así, por ejemplo, el resentimiento, la culpa, la indignación, la discriminación, los prejuicios o, más específicamente, las reacciones, actitudes y juicios evaluativos que surgen en el marco de la relación con quienes padecen una

[86] Véase Sagols, 2006.
[87] Véase Garzón, 2000.
[88] Véase Rivero Weber, 2000.

enfermedad sujeta a estigmatización y exclusión como el SIDA.[89] En una línea similar, Gustavo Ortiz Millán ha ofrecido un análisis de los argumentos que han aparecido en el debate público sobre el aborto mostrando sus problemas y consecuencias para defender y justificar una posición liberal-moderada en favor de su despenalización parcial hasta las 12 semanas de gestación.[90] Al aborto le ha dedicado una atención especial también Margarita Valdés.[91]

Juliana González, por su parte, ha reflexionado sobre el modo en que el desarrollo de las ciencias de la vida, de la Genómica, las Neurociencias y la Ingeniería genética han transformado radicalmente nuestras nociones tradiciones de "vida", "libertad" y "existencia humana" y, de ese modo, nuestro horizonte cultural y valorativo. Frente a este desafío es preciso desarrollar una Bioética que escape al peligro de una bioética conservadora de corte confesional basada en la idea de una verdad revelada y de una moral inmutable que remitan a dogmas de fe y a la autoridad eclesiástica. La dirección es más bien la de una Bioética laica que remita a principios, normas y valores éticos desde una perspectiva orientada por la razón y el ideal de autonomía de los seres humanos pero que, al mismo tiempo, reconozca el "asombro y maravilla" y, con ellos, la inviolabilidad de la vida, "la sacralidad de la vida", el *bios*, y, al mismo tiempo, la *physis* de los seres humanos desde un horizonte estrictamente laico que a la vez reconozca fundamento bioontológico solamente desde el cual pueden comprenderse los marcos de valor y sentido de la vida humana.[92] Es en una dirección similar que Jorge Linares ha explorado los peligros y, al mismo tiempo, las posibilidades que ofrecen la tecnología y el desarrollo tecnológico para mejorar la existencia humana en el marco de una ética global para el mundo tecnológico en donde una nueva comprensión de la responsabilidad colectiva y una acción ético-política a nivel global puedan asegurar la conservación de la biosfera y la supervivencia de la humanidad

[89] Véase Platts, 1997 y 1999.
[90] Véase Ortiz Millán, 2009.
[91] Véase Valdés, 2001.
[92] Véase González, 2007 y González y Linares, 2013.

misma.[93] Alejandro Herrera, finalmente, ha pasado a ocuparse también con especial intensidad de una ética que incorpore también a los seres vivos no-humanos de nuestro entorno, especialmente a la luz del impacto del creciente deterioro del medio ambiente y de la destrucción de la naturaleza. De acuerdo a esto, es preciso redefinir nuestra relación con seres vivos no-humanos y ver cómo sería posible ampliar el círculo de nuestras obligaciones morales más allá de los límites de nuestra propia especie proponiendo quizá no tanto una "nueva ética", sino más bien analizando cómo sería posible extender el alcance de los principios más generales de las propuestas éticas que dominan la discusión académica, a saber: o bien las de corte aristotélico, o bien las de sesgo utilitarista o bien las de inspiración kantiana (véase Flores Farfán y Linares, 2018).

Forma una parte central de la filosofía práctica también la *Filosofía del derecho* entendiendo a esta en un sentido muy amplio como una reflexión de segundo orden sobre qué es el Derecho, cómo es posible determinar con precisión su concepto, su naturaleza y función al igual que su validez —esto es, cuáles son las bases de legitimación y validez del Derecho y de los ordenamientos, instituciones, principios, reglas y normas jurídicos (entre ellos, por supuesto, las de la ley fundamental: la Constitución). A estas preguntas se aúnan también las relacionadas con la epistemología, la lógica y la argumentación jurídicas al igual que con el esclarecimiento conceptual de nociones como las de "derechos", "justicia", "responsabilidad", "pena", etc., y su fundamentación filosófica. Entendida en este sentido amplio, la filosofía del Derecho en México puede ser remontada a los trabajos pioneros de Eduardo García Máynez (1908-1993) a quien ya nos habíamos referido anteriormente como fundador del Centro de Estudios Filosóficos en 1940 que en 1967 se convertiría en el Instituto de Investigaciones Filosóficas. García Máynez estudió en Viena con Alfred Verdross y en Berlín con Nicolai Hartmann. Como lo señalaban Fernando Salmerón y León Olivé, el punto el tema central de García Máynez era mostrar que y cómo la validez

[93] Véase Linares, 2008.

del orden jurídico debía ser fundamentada sobre una filosofía de los valores.[94] Esta idea la desarrolló a mediados de los años cincuenta del siglo anterior en un libro sobre la definición del Derecho inspirado en la teoría fenomenológica del valor y en el perspectivismo de Ortega y Gasset que publicó en 1960.[95] Fue hacia esa misma época que García Máynez comenzó a orientar su investigación en dirección de la Lógica jurídica abriendo con ello un nuevo campo de estudios en México.[96] A mediados de los sesenta García Máynez volvió a temas básicos de la filosofía del Derecho que culminarían en su libro *Filosofía del derecho* (1989) y en una reflexión sobre el positivismo jurídico, el Iusnaturalismo y el realismo sociológico.[97] También Antonio Gómez Robledo (1908-1994) se formó inicialmente como jurista y, más tarde, como filósofo, bajo el magisterio de Antonio Caso y José Gaos. Posteriormente continuó sus estudios de Derecho en Francia, en Academia de Derecho Internacional de la Haya, en la Universidad de Fordham en Nueva York y en la Universidad Federal de Rio de Janeiro en Brasil. Miembro del Colegio Nacional y del Instituto de Investigaciones Filosóficas, Gómez Robledo desarrolló su actividad en tres direcciones distintas, a saber: en primer lugar, en dirección de una teoría del Derecho Internacional;[98] en segundo lugar, desarrolló una interesante obra a medio camino entre la Filosofía, el Derecho y la historia de las ideas que se expresó en una investigación sobre el pensamiento de Francisco de Vitoria a quien analizó en el contexto de la tradición del Tomismo y de los orígenes del Derecho Internacional. En la obra de Gómez Robledo se intersectaron en este sentido elementos provenientes tanto de la metafísica y la tradición fenomenológica como del humanismo cristiano.[99] La tercera vertiente de su pensamiento fue la del estudio y traducción y edición de textos clásicos de la tradición griega, especialmente de Aristóteles.

[94] Véase Salmerón y Olivé, 1989.
[95] Véase García Máynez, 1960.
[96] Véase García Máynez,1955, 1959 y 1964.
[97] Véase García Máynez, 1993.
[98] Véase Gómez Robledo, 1982 y 1989.
[99] Véase Gómez Robledo, 1940 y 1989.

La reflexión sobre el Derecho, sin embargo, estuvo durante mucho tiempo confinada a las Facultades de Derecho y acaso no haya sido sino hasta el poderoso impacto de la obra de filósofos como John Rawls, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Joseph Raz y Robert Alexy que la filosofía del derecho comenzó a debatirse y desarrollarse con más interés en México. Deben ser mencionados a este respecto filósofos como Rodolfo Vázquez y, de una generación más reciente, Juan Antonio Cruz Parcero y Amalia Amaya. Así, por ejemplo, en los ensayos recogidos en la primera parte de la recopilación que apareció con el título *Derecho, moral y poder. Ensayos de filosofía jurídica* (2005), Rodolfo Vázquez analiza inicialmente las aportaciones de Eduardo García Máynez y, más específicamente, su propuesta de superación de la polémica positivismo jurídico, de un lado, e Iusnaturalismo, del otro. Posteriormente desarrolla una reflexión en las coordenadas abiertas por el pensamiento de Rawls analizando las complejas relaciones entre Derecho, moral y poder. Las figuras que se delinean en el horizonte de un análisis semejante son las de H. L. A. Hart y Ronald Dworkin que se enlazan con las de Luigi Ferrajoli para abordar las dificultades entre Moral y Derecho tomando como ejemplo los problemas planteados por la bioética. Son de nuevo las complejas relaciones entre la Moral y el Derecho las que vuelven a ser abordadas por Vázquez en *Entre la libertad y la igualdad. Introducción a la filosofía del derecho* (2006) donde, retomando formas y recursos provenientes de la filosofía analítica, se procede a desarrollar una ética jurídica de corte liberal igualitario remitida a los principios de autonomía, dignidad e igualdad y a la vinculación que ellos mantienen con los derechos humanos en el marco de un Estado de Derecho democrático.[100] Finalmente, en la que podría ser considerada la expresión más decantada de sus reflexiones, Vázquez ofrece en *Teoría del derecho* (2008) una comprensión de la filosofía del derecho en tres dimensiones, a saber: en primer lugar, como una determinación del concepto de derecho en el marco de una análisis sobre las normas

[100] Las relaciones entre Moral y Derecho se abordan con detalle en la recopilación presentada por Dulce María Granja y Teresa Santiago (Granja y Santiago, 2012).

y los ordenamientos jurídicos; en segundo lugar, como una metodología para comprender, interpretar e integrar en forma coherente los principios y normas de los ordenamientos jurídicos y, finalmente, en tercer lugar, como una reflexión sobre las relaciones entre el Derecho y los principios y conceptos fundamentales del Estado de Derecho democrático moderno (justicia, libertad e igualdad).

Perteneciente a la generación que sigue a la de Vázquez, Juan Antonio Cruz Parcero se ha interrogado sobre el concepto de *derecho subjetivo* y su diferencia con respecto al *derecho objetivo* o Derecho sin más, tal y como ello ha sido entendido no en la tradición anglosajona, sino en la continental —. De acuerdo a ello, mientras que el "derecho objetivo" se refiere a la ley o al sistema jurídico en cuanto tal, el "derecho subjetivo" lo hace a la las facultades, pretensiones, poderes y atribuciones que poseen los individuos en particular para plantear pretensiones y exigir algo de los otros. Así, en *El concepto de derecho subjetivo* (1999) analiza justamente la noción que da título al libro siguiendo las teorías de Kelsen, Hohfeld, Hart y Dworkin, planteando cómo en cada una de ellas se entiende la relación entre derechos y deberes, cuáles de ellos tendrían prioridad sobre otros, la diferencia entre derechos jurídicos y derechos morales, el carácter de la noción de derecho, etc. El análisis de estos problemas, distinciones y relaciones conceptuales se prosigue y amplía aún más en otra obra posterior, *El lenguaje de los derechos* (2007), en la que se tematizan las determinaciones y distinciones conceptuales entre derechos subjetivos, derechos morales, derechos sociales y derechos colectivos y, en general, el lenguaje de los derechos. Este esclarecimiento conceptual no posee una relevancia exclusivamente académica, sino que es, recuerda su autor con razón, de importancia central en las tentativas y luchas sociales y políticas por proteger, garantizar y eventualmente ampliar los derechos. También perteneciente a una generación más reciente, Amalia Amaya se ha ocupado del análisis del razonamiento jurídico desde una perspectiva coherentista tomando como hilo conductor la coherencia en la epistemología, en el razonamiento práctico, en el método del equilibrio reflexivo de Rawls, en la filosofía del lenguaje y en el

propio Derecho y la argumentación jurídica para así ofrecer una comprensión del Derecho no bajo la forma de un modelo de reglas a ser aplicado sin más, sino más bien como un sistema coherente de reglas y principios que forman un entramado sustentado por la coherencia (véase Amaya, 2015). Deben ser destacados, finalmente, los trabajos de la más reciente generación de filósofos del Derecho entre los que habría que mencionar las reconstrucciones sistemáticas de la filosofía del Derecho de Jürgen Habermas ofrecida por Francisco Castillejos en La Ratio Iuris *en la era de la posmetafísica: Jürgen Habermas y la nueva fundamentación teórico-discursiva de la filosofía del Derecho* (2014) y de la de Alexy presentada por Alejandro Nava en *La institucionalización de la razón* (2014).

c) El surgimiento de la *estética* como disciplina suele ser remitido a Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) quien ha sido considerado precisamente como el fundador de la Estética como disciplina filosófica. En efecto, en el año de 1735, *Baumgarten había señalado Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* la necesidad de una nueva ciencia que debía comenzar a formarse. Posteriormente, en 1742 en Frankfurt an der Oder, tuvo lugar la que acaso haya sido la primera *Vorlesung* sobre Estética en la historia de la Filosofía. Es de ahí que surgirá la obra publicada en latín en 1750 y no concluida con el título *Aesthetica*. Lo que Baumgarten se propone en ella es reestablecer la especificidad y relevancia del "conocimiento sensible *(sinnnlichen Erkenntnis)*" con respecto al conocimiento racional para, de ese modo, allanar el camino a una nueva disciplina que se ordenaba bajo las "facultades de conocimiento inferiores *(untere Erkenntnisvermögen)*" de las que había hablado Wolff y que, al mismo tiempo, se distinguía de la Lógica.[101] Esta disciplina fue denominada por Baumgarten *"Ästhetik" (aesthetica)* y definida en primera instancia como "ciencia del conocimiento sensible *(scientia cognitionis sensitivae)*".[102] En ello Baumgarten se-

[101] Véase: Baumgarten, *Theoretische Ästhetik*, §§ 13 y 519.
[102] Baumgarten, *Theoretische Ästhetik*, §1.

guía en realidad el significado fundamental de las palabras griegas *αίσθησις aísthēsis* (sentir, percibir a través de los sentidos).[103]

Baumgarten había planteado, además, como tarea a la Estética la de superar la confrontación entre la Filosofía y el Arte lo que debía ocurrir justamente en la medida en que la Estética se ocupara por vez primera de un ámbito —el de la percepción sensible— y, de ese modo, pudiera reconciliar a la verdad de la poesía y del arte con la verdad de la filosofía. Una reconciliación de esta clase debía conducir en último término a una ampliación de la propia Filosofía a través de la incorporación de la Estética o *gnoseologia inferior*.[104] Es en este marco que Baumgarten bosquejó la noción del *felix aestheticus* entendida como la imagen ideal de un ser humano que desarrollara en forma lúdica su fantasía y que, a través del ejercicio estético *(exercitacio aesthetica)* y de la influencia de una doctrina estética, pudiera expresarse en forma mejor y más comprensible.[105] En forma similar, un discípulo de Baumgarten, Meier opondrá el "esteta *(Ästhetiker)*" a la criatura académica y sombría del "Lógico *(Logicus)*" y de los "sabios de gabinete *(Stubengelehrten)*".[106] Tanto Baumgarten como Meier se proponían de este modo propiciar una ampliación en el horizonte de la filosofía académica de la época —la así denominada *Schulphilosophie* que se había constituido en un ambiente profundamente influenciado por el racionalismo de Descartes— mediante el desarrollo de una disciplina orientada a la sensibilidad —justamente la Estética.

En el marco de la línea abierta por las reflexiones en torno a la Estética desarrolladas por Baumgarten surgió posteriormente la idea de que hay un modo de conocimiento no conceptual y no organizado en forma argumentativa que es, no obstante, legítimo y que expresa una relación singular con el mundo. Un modo de conocimiento de esta clase se basa —y esta parece ser una idea cen-

[103] Véase por ejemplo: Platón, *Timeo*, 67a y *Menón* 76d y Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1098a 2, *De Anima* 431b22 y *Metafísica* 999 b4.

[104] Véase Baumgarten, *Meditationes*, §§4,115 y 533.

[105] Véase Baumgarten, *Theoretische Ästhetik*, §§55 y 47 uff.

[106] Véase Meier, *Anfangsgründe*, §5.

tral— en principios que pueden ser descubiertos y expuestos por una disciplina específica —justamente la Estética— y se distingue a la vez del conocimiento por el que se afana la Lógica. Es aquí que se delinearían y plantearían por vez primera una serie de preguntas que han aparecido reiteradamente a lo largo de la historia de la Estética desde el siglo XVIII. Preguntas referidas, por ejemplo, al problema de si la experiencia estética posee o no un estatus cognitivo, a si la relación estética con el mundo está referida a la subjetividad, a si la relación lógico-objetiva con el mundo se puede enlazar con la relación estética y esta, a su vez, con la moral, etc.[107] En este horizonte se plantearon por vez primera preguntas y problemas cuya significación se mantendrá hasta la *Kritik der Urteilskraft*, las *Lecciones sobre estética* de Hegel y *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche.

A estos problemas se pueden vincular también los de la interrogación en torno al significado y alcance de la *autonomía* del arte en sus recursos de expresión, en sus técnicas y procedimientos que permite comprenderlo como un ámbito específico al lado de otros modos de experiencia y, al mismo tiempo, el de su *soberanía* que lo impulsa a volverse en contra de esa diferenciación en el sentido señalado y a buscar la subversión de otros ámbitos y discursos —por ejemplo, los de la moral, la política o la ciencia— desde el horizonte artístico para asignar a este funciones no solamente cognitivas y morales, sino también políticas y hasta religiosas buscando imprimir a la experiencia artística, más allá del ámbito de la estética, un potencial subversivo en el sentido en que ello se puede ver en Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Georges Bataille o Jacques Derrida.[108] En una vertiente similar se podría plantear la interrogación en torno al modo en que la experiencia estética nos permite comprender y reafirmar indisponibilidad, indeterminación, incertidumbre de la existencia humana y, de ese modo, conmover nuestras seguridades y cuestionar las verdades y fundamentos que asumimos a primera vista como inconmovibles.[109]

[107] Véase Henrich, 1989.

[108] Véase Menke, 1988 y 2011.

[109] Véase Seel, 2000 y 2010.

Aunque ciertamente es posible encontrar reflexiones sobre el arte en la obra de Antonio Caso, José Vasconcelos y Samuel Ramos[110] al igual que en la de José Gaos y Eduardo Nicol lo mismo que en la de Ramón Xirau,[111] lo cierto es que el cultivo y desarrollo de la Estética como disciplina en México han estado ligados especialmente al nombre de Adolfo Sánchez Vázquez.[112] En efecto, ha sido Sánchez Vázquez quien, desde los años sesenta y setenta del siglo XX, se ocupó de los problemas planteados por la revolución y la vanguardia en la política y en el arte y por los modos en que una y otra se relacionaron, esbozando los lineamientos de una concepción del arte que considera a este como una forma específica de praxis, planteando a la vez una crítica al llamado "realismo socialista".[113] Fue así que Sánchez Vázquez distinguió, en primer lugar, las posiciones de Marx y Engels sobre el realismo, vinculadas especialmente a la literatura de su tiempo (ante todo en autores como Balzac quien en su obra literaria representaba adecuadamente la realidad de la época desprovista de los velos con los que la ideología pretendía enmascararla); en segundo lugar, las propuestas que elevaron el realismo —tanto el realismo burgués del siglo XIX como el realismo socialista de la primera mitad del siglo XIX— a verdadero método de representación artística y, finalmente, en tercer lugar, la comprensión del realismo como una forma histórica concreta de representación que en el mundo contemporáneo requería de otras configuraciones posibles para poder así representar la enajenación y despersonalización de los seres humanos (y el ejemplo en este sentido ya no sería Balzac sino Kafka).[114] El arte pasa así a ser considerado como una forma de praxis creadora inserta en la sociedad y la historia sobre las que él mismo se vuelve críticamente. En su último libro dedicado a cuestiones de estética —*De la estética de la*

[110] Véase capítulos III y V, pp. 130 y 279, respectivamente, de este libro.

[111] Véase capítulo IV, p. 163 y Segundo Excurso, p. 640 de este libro.

[112] Ver a este respecto las investigaciones realizadas por María Rosa Palazón en: Palazón 2006a y 2006b.

[113] Véase Sánchez Vázquez, 1965. Remito a lo ya señalado sobre Sánchez Vázquez en el capítulo VII, p. 501 de este libro.

[114] Véase Sánchez Vázquez, 1979.

recepción a una estética de la participación— Sánchez Vázquez realizó una crítica a la "Estética de la recepción" propuesta por Hans Robert Jauss y la Escuela de Constanza para subrayar ya no tanto la recepción, sino la participación del lector una vez que este se ha ampliado y la obra de arte se ha socializado a un nivel insospechado en virtud de los nuevos desarrollos de la tecnología que abren al mismo tiempo la posibilidad de dar otros usos a la obra de arte.[115]

En la vertiente abierta por Sánchez Vázquez, Alberto Híjar desarrolló una prolongada actividad de docencia en el ámbito de la Estética enlazando a la historia y la crítica del arte con la historia de la estética. Las obras de arte son comprendidas en el marco de su inserción de relaciones sociales, de experiencias de reproducción del orden de dominación pero también, al mismo tiempo, como espacios de crítica a la sociedad existente. En su libro *La praxis estética: dimensión estética libertaria* (2013) Híjar se propone analizar la praxis estética que se despliega fuera de los espacios oficiales para así poder comprenderla como una práctica de elaboración, reflexión, transformación y crítica de la experiencia. Jorge Juanes, a su vez, busca comprender al arte desde la lógica de su autonomía e irreductibilidad a otras esferas animado por la idea de que es en y desde el arte donde el sujeto experimenta tanto su propia libertad como la posibilidad de crítica a la realidad existente. Es desde esta perspectiva que Juanes ofrece una exposición y crítica tanto del propio desarrollo del arte —especialmente de la pintura— como de las reflexiones que, especialmente desde el siglo XIX, se han hecho en torno a él. De este modo, tanto en *Más allá del arte conceptual* (2002) como en *Territorios del arte contemporáneo* (2010) se ofrece un examen de la Estética del Romanticismo, de Hegel y también de Nietzsche al igual que de la de los grandes pensadores del siglo XX: Martin Heidegger, Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, debatiendo, además, con pensadores del ámbito anglosajón como Arthur Danto. Josu Landa, por su parte, se dirige más bien a la palabra poética, interrogándose en un diálogo que se remonta a Heráclito y a

[115] Véase Sánchez Vázquez, 2005.

Platón, por el lenguaje poético, el poema y las dificultades de su análisis para proponer así una ontología de lo poético.[116] Juan Mansur volvió su mirada hacia Kant para explicar las relaciones entre ontología y belleza tomando como hilo rector la *Crítica de la facultad de juzgar*, particularmente las dos *Introducciones* y la *Analítica de lo bello*. Se trata para él de analizar en detalle las relaciones entre la belleza y el ser —el ser que transluce en la experiencia de lo bello— en el interior de una larga tradición que enlaza a Kant con Platón.[117] Es también a Kant que han dirigido su mirada Alberto Carrillo Canán y Débora Vázquez[118] para desplazarse posteriormente a las modificaciones que mantiene el arte con las nuevas tecnologías digitales.[119] En dirección de una interrogación sobre el arte y la cultura contemporáneas en el horizonte de la Modernidad se mueven también las productivas reflexiones de José Luis Barrios.[120]

d) Al inicio de este apartado señalábamos que la *historia de la filosofía* tiene un papel central para la comprensión que la filosofía tiene de sí misma, de la sociedad y del mundo así como de su relevancia para el presente. Así comprendida, más que un análisis museográfico de su pasado, la historia de la filosofía es, en último análisis, una tentativa por actualizarlo, interrogándolo desde el presente,[121] buscando esclarecer la relevancia y capacidad de orientación que sus clásicos poseen para la comprensión y eventual clarificación de los problemas de nuestro presente. De este modo, por ejemplo,

[116] Véase Landa, 2002.

[117] Véase Mansur, 2010.

[118] Carrillo y Vázquez, 2013.

[119] Véase Carrillo, 2005 y Carrillo y Vázquez, 2013.

[120] Véase Barrios, 2015.

[121] En este apartado me detendré hasta la filosofía del siglo XIX y, más específicamente, en Friedrich Nietzsche y Søren Kierkegaard, pues los autores del siglo XX han sido considerados ya o bien en el capítulo IV (Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty), p. 163; o bien en el capítulo VIII, p. 589, y en el inicio de este (Frege, Russell, Wittgenstein, Moore, etc.). En el capítulo IX, p. 674, a su vez, me he centrado en los pensadores alemanes y franceses de la generación que sigue a la de los mencionados en los capítulos IV y VIII, pp. 163 y 589, respectivamente, de este libro.

en el caso de la filosofía antigua, deben ser mencionados el trabajo de Leticia Flores Farfán encaminado a establecer las relaciones entre el *mythos* y el *logos* en el horizonte de la polis ateniense,[122] la investigación de Enrique Hülsz orientada a ofrecer una reconstrucción del concepto de *logos* en Heráclito,[123] la de María Teresa Padilla sobre la dialéctica y el diálogo en la filosofía platónica,[124] los trabajos de Nicole Ooms dedicados a la metafísica y estética de Platón,[125] la importante tradición de estudios sobre Aristóteles en la que se inscriben las investigaciones de Ricardo Salles sobre la metafísica y la ética de Aristóteles y los estoicos,[126] los análisis de Virgina Aspe en torno a conceptos centrales de la filosofía práctica aristotélica[127] al igual que los de José Alberto Ross sobre Dios, la eternidad y el movimiento en Aristóteles, Héctor Zagal en torno a la metafísica y la ética del autor de la *Ética a Nicómaco*[128] y Carmen Trueba sobre la *Poética* aristotélica y las relaciones entre la tragedia y la ética.[129] No puede soslayarse, por supuesto, a renombrados investigadores extranjeros, como André Laks, que han dado un gran impulso a los estudios de filosofía antigua en México,[130] ni tampoco la aportación de jóvenes investigadoras como Jeannet Ugalde sobre las relaciones entre la poesía épica y la filosofía en la Grecia antigua.

A la filosofía medieval, a su vez, se han dedicado con especial intensidad tanto Jörg Tellkamp con diversas aportaciones y con un cuidado trabajo de edición de textos clásicos[131] además de sus investigaciones sobre la recepción de Aristóteles en la filosofía árabe[132] a la que Luis Xavier López Farjeat ha estudiado intensamente.[133] El

[122] Véase Flores Farfán, 2007.
[123] Véase Hülsz, 2011.
[124] Véase Padilla, 2012.
[125] Véase Ooms, 2011 y 2012.
[126] Véase Salles, 2006 y Salles y Boeri, 2014.
[127] Véase Aspe, 1993.
[128] Véase Zagal, 2008 y 2013.
[129] Véase Trueba, 2004.
[130] Cito de él solamente dos de sus libros publicados recientemente en español: Laks, 2007 y 2010.
[131] Véase por ejemplo, Tellkamp, 2015.
[132] Véase Tellkamp y López Farjeat, 2013.
[133] Véase Taylor y López Farjeat, 2016.

Renacimiento ha contado también con un especial interés en México. Así, por ejemplo, ya Luis Villoro se había acercado a él colocando su investigación en el marco de una interrogación sobre el origen y crisis del pensamiento moderno y, en general, de la Modernidad, a la luz del estudio de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Nicolás de Cusa y Maquiavelo, entre otros.[134] Con preocupaciones similares, Jorge Velázquez se ha dirigido al Renacimiento en general,[135] Ernesto Priani a la sensibilidad estética y al arte renacentistas[136] y Francisco Piñón a Maquiavelo y Giordano Bruno, en particular;[137] recientemente, Ángel Álvarez se ha dedicado a un periodo posterior centrándose en la melancolía Barroco.[138]

Los grandes representantes de la filosofía moderna han merecido también estudios serios entre los que se encuentran los dedicados a diversos aspectos de la filosofía de Descartes como las de Laura Benítez,[139] José de Teresa,[140] Leticia Rocha[141] y Juan Carlos Moreno Romo.[142] Autores como Spinoza han llamado también la atención filosófica de Julieta Espinosa al igual que Leibniz la de Alejandro Herrera. No han estado tampoco ausentes los estudios sobre los grandes clásicos del empirismo británico. Así, José Antonio Robles se dedicó intensamente al estudio de George Berkeley[143] y Mercedes García de Oteyza y Silvio Pinto, al de Hume.[144]

Acaso en parte debido a la fuerte influencia de los maestros del exilio español la recepción y cultivo de los clásicos de la filosofía alemana continúan muy vivas en México. No obstante, la aproximación a ellos se realiza ahora con un mayor rigor académico que el que imperaba a principios del siglo xx y desde discusiones actuales,

[134] Véase Villoro, 1992.
[135] Véase Velázquez, 1998.
[136] Véase Priani, 2003 y Priani y Chavolla, 2005.
[137] Véase Piñón, 2013.
[138] Álvarez, 2015.
[139] Benítez, 1993.
[140] De Teresa, 2002.
[141] Rocha, 2011.
[142] Moreno Romo, 2016.
[143] Robles, 1990 y 1993.
[144] García de Oteyza, 1984 y Pinto, 2012.

muchas de ellas en el marco de problemas planteados por la filosofía analítica anglosajona. Immanuel Kant en este sentido continúa siendo una referencia central. Cabe recordar a este respecto que en el mes de junio de 1990 se fundó en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa un Centro de Documentación Kantiana a cargo de Dulce María Granja para impulsar las investigaciones en torno a este filósofo.[145] Años más tarde, durante la celebración del Bicentenario del nacimiento de este filósofo, inició el proyecto de la Biblioteca *Immanuel Kant* en el que confluyeron los esfuerzos de la Universidad Autónoma Metropolitana, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Fondo de Cultura Económica con el propósito de publicar ediciones críticas de las principales obras del autor de la *Crítica de la razón pura*. Los estudios dedicados a Kant han abarcado a la filosofía teórica, presentada ante todo en la primera *Crítica*, ámbito en el que Martin Fricke, Pedro Stepanenko, Álvaro Peláez y Efraín Lazos han realizado importantes aportaciones que colocan a Kant en debates centrales en torno a la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente.[146] También la ética kantiana ha sido objeto de investigaciones cuidadas como las de Dulce María Granja, Faviola Rivera, Francisco Iracheta y Vicente de Haro.[147] La *Crítica de la facultad de juzgar* ha merecido la atención de los investigadores mexicanos,[148] lo mismo que los temas relacionados con la filosofía política[149] y con la filosofía de la religión.[150]

Aunque entre los grandes representantes del Idealismo alemán Fichte y Schelling hayan encontrado un eco en México (véase Navarro 1965, sobre Fichte; García, 2008 y Grave, 2015, sobre Schelling), ha sido Hegel, sin embargo, quien ha concentrado la mayor atención. En efecto, no debe olvidarse el modo en que algunos fi-

[145] Es también a Granja Castro a quien debemos una cuidadosa bibliografía, pionera en su género, sobre Kant en español (véase Granja Castro, 1997).

[146] Véase Stepanenko, 2000 y 2008; Stepanenko y Hoyos, 2017 y Lazos, 2014.

[147] Véase Granja Castro, 2009; Rivera, 2003 y 2014, Iracheta, 2011 y de Haro, 2015.

[148] Véase Lapoujade, 1988; Leyva, 2002; Mendiola, 2008 y Mansur, 2010.

[149] Véase Santiago, 2003 y Serrano, 2004.

[150] Granja Castro, 1999. En relación con la filosofía de Kant en general, puede verse: Leyva, Peláez y Stepanenko, 2018.

lósofos mexicanos se habían preocupado ya por analizar algunos conceptos centrales de la filosofía hegeliana. Debe recordarse en este sentido nuevamente a José Gaos, quien se había ocupado de la *Fenomenología del espíritu* en los años 1949-1950 y, posteriormente, realizó un Seminario sobre la *Lógica* de Hegel desde 1951 hasta 1954. De acuerdo a los relatos del propio Gaos, a la base de este Seminario se encontraba la lectura de esta obra de Hegel en la traducción francesa de V. Jankélévitch, de la italiana de Moni y de la inglesa de Johnson y Struthers, recurriendo, en algunos casos, a la versión alemana original.[151] Los reportes de este Seminario se continúan en los números correspondientes de esta misma revista en los años 1956, 1957 y 1958. En él participaron Alejandro Rossi, Fernando Salmerón y Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros. Es en este Seminario que se desarrollaron las ideas que A. Rossi expresa en su obra *La razón y lo irracional en la "Ciencia de la lógica de Hegel"*[152] que reaparecerán en su artículo "Razón y Fundamento en Hegel".[153] Años más tarde, un miembro de este Seminario, Fernando Salmerón, publicará un artículo titulado *Razón y pasiones en Hegel*[154] en el que se ocupará del papel de las pasiones en la acción moral. Es preciso destacar, además, el modo en que, en la vertiente de reflexión abierta por el ya mencionado Leopoldo Zea y, en general, por la filosofía latinoamericanista, se realiza una crítica a la filosofía hegeliana de la historia por su perspectiva eurocéntrica.[155] No pueden dejar de mencionarse tampoco la recepción y discusión de Hegel —revestida en ocasiones de una cierta distancia o bien de una abierta reserva— por parte de pensadores preocupados por la crisis de la modernidad occidental.[156] Sin embargo, Hegel será leído desde otra vertiente por

[151] Véase Gaos, 1955: 181-202.

[152] (Tesis), FFyL-UNAM, México, 1955.

[153] Rossi, 1959.

[154] Salmerón, 1985.

[155] Véanse las posiciones de Zea y Dussel a este respecto en el capítulo VI, p. 423 de este libro.

[156] Véase Nicol, 1950; Xirau, 1975 y González, 1989. Algo similar podría señalarse respecto de la obra de Ricardo Guerra quien se ha ocupado de Hegel en el horizonte de un diálogo con Nietzsche y Heidegger.

autores como Rodolfo Cortés del Moral,[157] Porfirio Miranda[158] y Sergio Pérez Cortés.[159] No obstante, llama la atención el hecho de que, hasta hace poco tiempo, buena parte de la recepción que se ha hecho en nuestro país del autor de la *Phänomenologie des Geistes* ha sido en el marco de la recepción de Marx y de la discusión generada en el interior del marxismo.[160] En los últimos años, finalmente, es posible observar un nuevo hito en la recepción de Hegel en el marco de las discusiones generadas recientemente en torno a la ética y la filosofía política y aún alrededor de la estética. Así, Miriam Madureira se ha aproximado al joven Hegel para estudiar el concepto de "vida *(Leben)*" y su dimensión crítica para, posteriormente, analizar el problema de la intersubjetividad en Hegel,[161] Mario Rojas ha focalizado su mirada al concepto de libertad para dirigirse más tarde al modo en que aparecen los conceptos de reconocimiento y justicia en ese filósofo alemán,[162] mientras que Gerardo Ávalos y Carlos Oliva han ofrecido visiones de conjunto de Hegel en general[163] o de la *Fenomenología del espíritu* en particular.[164] La *Filosofía del derecho* y la *Ciencia de la lógica* se han colocado también en el centro de atención filosófica[165] sin dejar de lado las reflexiones en torno a las imponentes *Lecciones de estética*.[166] Una generación de filósofos más jóvenes continúa con el cultivo y la reflexión sobre la filosofía hegeliana con un alto nivel de profesionalización (véase Balladares, Helguera, Huesca y Olvera, 2017).

Ya nos hemos referido anteriormente al modo en que en la filosofía mexicana se ha interpretado el pensamiento de Marx.[167] La

[157] Cortés del Moral, 1980.

[158] Miranda, 1989.

[159] Pérez Cortés, 1989.

[160] Véase a este respecto el "Posfacio" de quien esto escribe a la nueva edición de la *Fenomenología del espíritu* (FCE, México, 2017).

[161] Madureira, 2005 y 2014.

[162] Rojas, 2012.

[163] Véase Ávalos, 2011.

[164] Véase Oliva, 2010.

[165] Véase Pérez Cortés, 2013 y Pérez Cortés y Rendón, 2014.

[166] Véase Oliva, 2009.

[167] Véase capítulo VII, p. 501 de este libro.

labor de Sánchez Vázquez, decíamos, ha sido uno de los ejes en torno a los que ha girado el estudio, interpretación y crítica de Marx a los que también colaboraron José Revueltas, Porfirio Miranda, Enrique González Rojo, Carlos Pereyra y Bolívar Echeverría. Al lado suyo ha habido otros filósofos mexicanos que estudiaron con detenimiento la obra del autor de *El capital*. Entre ellos se encuentra Jaime Labastida quien en *Producción, ciencia y sociedad. De Descartes a Marx* (1971) analizó a la filosofía cartesiana como expresión de la forma en que la sociedad se apropia del mundo, discutiendo con interpretaciones como la de H. Großmann y la de F. Borkenau y volvió a Marx de nuevo para interrogar su actualidad.[168] Gabriel Vargas Lozano —quien no solamente en forma personal, sino también a través de la revista *Dialéctica*, fundada en Puebla en 1975— se ha preocupado a su vez en Ideología, *Teoría y política en el pensamiento de Marx* (1980) así como en *Marx y su crítica de la filosofía* (1984) por estudiar el modo en que Marx representa una revolución en la filosofía que desarrolla una nueva concepción de la racionalidad que mantiene, a su vez, un vínculo indisoluble con la praxis. Jorge Juanes ofreció en *Marx o la crítica de la economía política* (1982) una ambiciosa reconstrucción del camino seguido por Marx en la elaboración de la crítica de la economía política. La caída del Muro de Berlín en 1989 trajo consigo una pérdida de interés y un acentuado distanciamiento del pensamiento de Marx. No obstante, las experiencias de la crisis económica, la creciente desigualdad social, el despliegue incontrolado del capitalismo y el creciente deterioro ecológico han producido un renovado interés por su obra. Así, poco antes del fin del siglo anterior, el ya mencionado Vargas intentó repensar el marxismo después del derrumbe del mundo "socialista"[169] y, ya en el siglo XXI, Sergio Pérez ha ofrecido una introducción general al pensamiento de Marx.[170] Deben mencionarse también los trabajos de Gerardo de la Fuente orientados a analizar la dinámica expansiva e incontrolada de la economía y la forma en que esta

[168] Véase Labastida, 1983.
[169] Véase Vargas, 1994.
[170] Pérez Cortés, 2010.

ha expulsado a los individuos (véase De la Fuente, 1999), a explorar el difícil lugar del individuo en la historia y, al mismo tiempo, los espectros y potencialidades del marxismo en nuestro tiempo (*cf.*, De la Fuente, 2016). No puede dejarse de lado en modo alguno la emergencia del llamado "marxismo analítico" que surgió en la década de los ochenta en el ámbito anglosajón. En efecto, esta original interpretación del pensamiento de Marx se proponía reformulas preguntas y conceptos centrales elaborados por Marx con la ayuda de métodos provenientes de la filosofía analítica al igual que de las teorías económicas neoclásicas y de la elección racional eliminando los restos de un difuso hegelianismo en la teoría marxista. Su punto de partida remite al libro de G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense (La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa)* (1978) así como a los trabajos de John Roemer[171] a quienes se debe la introducción de elementos y métodos provenientes de la teoría económica neoclásica así como de la teoría de la elección racional para reconstruir elementos centrales de la teoría de Marx. Pronto se sumaron a estos filósofos otros pensadores como Adam Przeworski, Erik Olin Wright y Philippe van Parijs[172] quienes sumaron sus esfuerzos para desarrollar una concepción de Marx recurriendo al instrumental suministrada por la filosofía analítica y al margen de la dialéctica hegeliana. En México su recepción y desarrolló se debió en buena parte gracias a la labor de Paulette Dieterlen a quien debemos un libro imprescindible sobre esta variante en la interpretación de Marx.[173]

Los eventos y publicaciones a raíz del cumplimiento de los 150 años de la publicación de *El capital* y la experiencia de la crisis actual del capitalismo bien pueden constituir por ello el punto de partida para una nueva lectura de Marx que escape al dogmatismo y permita reintroducirlo en los debates académicos y políticos como un clásico de la filosofía y del pensamiento social y político.[174]

[171] Véase Roemer 1986 y 1998, Jon Elster, 1985 y 1986.

[172] Véase por ejemplo, Van Parijs, 1993.

[173] Véase Dieterlen, 1995.

[174] Véase Gandarilla y Concheiro, 2015 y Aroch, Gallegos, Madureira y Victoriano, 2018.

Al referirnos a la generación de El Ateneo nos ocupamos de la primera ola de recepción del pensamiento de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche en América Latina en general y en México en particular. Ella tuvo lugar bajo el influjo de Bergson y de la filosofía francesa al igual que del pensamiento español de los autores de la Generación del 98 y fue empleada para realizar una crítica al positivismo entonces dominante.[175] Esta recepción se dio tanto en la filosofía como en la literatura aunque en la primera no siempre tuvo lugar en forma directa, a través de la lectura de sus textos en lengua alemana, sino o bien mediante la cultura francesa o bien a través del magisterio de los maestros del exilio español. Podría mencionarse a este respecto el influjo de André Gide sobre ciertos miembros de ese "grupo sin grupo" que era el de Contemporáneos. Aparece aquí de un fenómeno característico de la recepción de la cultura alemana no solamente en México sino en toda América Latina, a saber: la recepción de un pensador alemán a través de la mediación de la cultura francesa. En su *Lettre à Angele* del 10 de diciembre de 1898 y publicada en *Prétextes*, Gide expresaba su ferviente admiración por Nietzsche cuya influencia, según él, habría precedido a la aparición de su obra en el medio intelectual francés.[176] En su *Journal* señalará específicamente la analogía existente entre su propia actitud frente al cristianismo y la de Nietzsche. Esta cercanía se advertirá de nuevo en *L'Immoraliste* —en donde se advierten ecos del *Ecce hommo*— y en *Nourritures terrestres [Los alimentos terrestres]*, "manifiesto de un Zaratustra parisino, esteta y sensual", según lo anota Jacques Le Rider (véase Le Rider, 1999). El propio Gide hablaba de un "parentesco de espíritu" con Nietzsche cuya figura considera, a su vez, emparentada con la de Cristo y la de Dostoyevski. En el marco de la correspondencia de Gide con Valéry se advierte así la mezcla de admiración y reserva que el autor de *Die Geburt der Tragödie* despertara en el autor de *Monsieur Teste* quien lo considera no un filósofo, sino un compositor, un poeta del siste-

[175] Véase capítulo II, p. 56 de este libro.

[176] Véase *Prétextes*, Mercure de France, París, 1990, pp. 81 y 85.

ma nervioso. Esta influencia de Nietzsche habrá de deslizarse para reaparecer, en forma abierta o inadvertida, en algunos intelectuales y escritores mexicanos formados en la cultura francesa. Pueden mencionarse a este respecto a Jorge Cuesta, Gilberto Owen y Xavier Villaurrutia (véase Sheridan, 1985: 156 y ss).[177]

Posteriormente, la influencia de Nietzsche habrá de reaparecer en la obra de Octavio Paz, sea para apoyarse en él en su crítica de las palabras con las que debía empezar el pensamiento y la poesía,[178] sea para vislumbrar con él a través de la poesía "la vivacidad incomparable de la vida",[179] sea para, enlazándolo a Hölderlin, ponderar al hombre como guardián de la creación que se afana permanentemente por evitar la vuelta al caos,[180] sea para anunciar la muerte de Dios[181] y la negación de la modernidad[182] o para asociarlo a Rimbaud en su radical anticristianismo.[183] En este sentido debe

[177] Sheridan subraya la profunda influencia que ejerciera la *Nouvelle Revue Française* —fundada precisamente por André Gide en 1909— sobre los escritores de Contemporáneos (véase *ibid.*: 247). En su estudio sobre la polémica de 1932 entre el grupo de los Contemporáneos y Alfonso Reyes, por un lado, y Ermilo Abreu Gómez y Héctor Pérez Martínez, por el otro, una polémica fundacional para la literatura mexicana de este siglo, Sheridan reproduce una conversación de Xavier Villaurrutia con Gregorio Ortega en la que el primero llega a decir en algún momento al segundo:

> Ya sé que a usted le interesa saber algo acerca de la influencia de André Gide en los escritores nuevos, amigos míos, en mí. Desde luego que puedo decirle que esta influencia no se refiere a la forma, al estilo: no es de carácter estético, sino de carácter moral. Es la moral de Gide la que nos interesa, lo que me interesa. Humana, profunda, valiente, ayuda a vivir. Hazte quien eres, decía Nietzsche. Vive como eres, parece decir André Gide (Gregorio Ortega, "Conversación en un escritorio con Xavier Villaurrutia", 10 de abril de 1932. Cit. Sheridan, 1999:154).

En este punto puede advertirse cómo la influencia de Nietzsche a través de Gide habría de permear no solamente la escritura sino también la vida y la conducta mismas de algunos poetas de Contemporáneos.

[178] Véase Paz,1955: 57.

[179] *Ibid.*: 163.

[180] *Ibid.*: 208.

[181] Véase Paz, 1974: 371.

[182] Véase Paz, 1986: 314. Véase también: Paz, 1974: 514.

[183] Véase Paz, 1974: 379.

mencionarse también la influencia de Nietzsche en literatos como Juan García Ponce —en forma directa o en forma indirecta en sus ensayos sobre el Marqués de Sade, Georges Bataille, Thomas Mann, Hermann Broch o Pierre Klossowski.[184]

En el ámbito de la filosofía posterior a la generación del Ateneo de la Juventud, puede decirse que Nietzsche es un interlocutor que acompañó lo mismo a José Gaos[185] que a Eduardo Nicol. Nicol especialmente subrayará el modo en que en la obra de Nietzsche se plantea la tarea de rehacer la vida en un mundo sin dioses. La reflexión de Nietzsche posee, de acuerdo a Nicol, una vertiente crítica, destructiva y otra creadora, constructiva. En el marco de la primera realiza una crítica en ocasiones virulenta de la religión y de la ciencia que se extiende también a la filosofía, particularmente a la moral y a los valores tradicionales. No obstante, al mismo tiempo, se delinea en él a la vez una *filosofía experimental* reacia a reducirse a una mera voluntad negadora. En ella, las nociones de eterno retorno, voluntad de poder y superhombre se enlazan en una suerte de existencialismo vitalista en el que el arte redime a aquel que quiere vivir y lo conduce hacia el estadio supremo de afirmación de la existencia: el estadio trágico y dionisíaco.[186]

Fue en la atmósfera preparada por la recepción de estos dos maestros, entre otros, que se desplegó una reflexión a partir de Nietzsche en Juliana González. Como ya lo hemos señalado más arriba, en su actividad docente lo mismo que en su obra escrita Juliana González se ha preocupado especialmente por los problemas planteados por la ética. Es así que ha discutido una consideración ontológica de la libertad en la que las categorías de libertad, temporalidad, posibilidad y contingencia son decisivas. Es en el marco

[184] Véase, por ejemplo, Juan García Ponce, *Teología y pornografía. Pierre Klossowski en su obra: Una descripción* (1975). Es ahí que García Ponce recuerda el modo en que Klossowski denomina a Nietzsche —y a Sade— como "filósofos del complot" esforzados en utilizar el lenguaje del sentido para afirmar la ausencia de sentido, "el imposible significado de lo que no tiene significado".

[185] Véase, por ejemplo, José Gaos, "El último Nietzsche", *Filosofía y Letras*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM, 1946.

[186] Véase "El existencialismo vitalista" en: Nicol, 1950: 226-265.

de esta reflexión que se destaca la crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional para pensar la posibilidad de una nueva metafísica y de una ética trágica en donde se reconcilien lo dionisíaco y lo apolíneo.[187] Es en esta línea que se plantean problemas retomados posteriormente por otros filósofos mexicanos como, por ejemplo, Lizbeth Sagols[188] y Crescenciano Grave[189] al igual que por Ignacio Díaz de la Serna en su lectura de Bataille quien reaparece también en las *Ateologías* de Mayer Foulkes.[190] Finalmente, debe ser mencionada la elogiable labor de Luis Guerrero como traductor y estudioso de un pensador en muchos sentidos afín a Nietzsche: Søren Kierkegaard.[191] Dejo de lado aquí a los grandes filósofos de la tradición analítica anglosajona, pues ellos han sido tratados ya con cierta suficiencia tanto en el capítulo VIII (p. 589) como al inicio de este para hacer mención, en cambio, de que la filosofía en México no ha cesado de continuar esa reflexión y crítica sobre sí misma, su historia y el lugar de México y, en general de América Latina, en el mundo, especialmente en los tiempos de globalización. Ello se ha hecho o bien en la línea ya abierta por Lenkersdorf[192] que se dirige hacia el pensamiento de los pueblos originarios para encontrar en ellos una reserva de solidaridad que permita hacer frente los dilemas que se plantean a México en el plano de la ética y la política en el presente. Otra vertiente discurre por el ámbito de la historia de las ideas, sea para releer y reformular a la tradición cultural y política en la historia de México y de América Latina sea poniendo al descubierto tradiciones y saberes excluidos (por ejemplo, en la tradición liberal), sea para poner al descubierto —con el recurso a herramientas provenientes de los llamados estudios poscoloniales— tradiciones y presencias reprimidas (por ejemplo, las derivadas de la impronta afromexicana) o sea, en fin, para examinar el complejo entramado

[187] Véase el capítulo VII "Ética y tragedia. Nietzsche" en González, 1989: 165-185. Véase también: González, 1994 y 1996.

[188] Sagols, 2006.

[189] Grave, 1998.

[190] Véase Mayer Foulkes, 2006.

[191] Véase Guerrero, 1993 y 2004.

[192] Véase capítulo VI, p. 423 de este libro.

con el que la hibridación ha dejado su impronta en nuestra historia y nuestro pensamiento para, desde los horizontes abiertos por las vertientes anteriormente mencionadas, reformular la comprensión y, de ese modo, la crítica de la Modernidad en México en particular y en América Latina en general.[193]

e) La pregunta en torno a cómo puede salir la filosofía fuera del ámbito académico de los especialistas e incidir en lo que Husserl denominó el "mundo de la vida" desde donde han emergido no sólo la filosofía, sino también la ciencia y, en general, la cultura, se ha convertido hoy en día en una pregunta central. Con ello se plantea otra vez la interrogante sobre la manera en que la filosofía académica puede vincularse a la conciencia y a los problemas prácticos de los no-filósofos, esto es, de aquellos que o bien se mueven en disciplinas distintas a la filosofía, o bien no tienen una formación académica, o bien —como en el caso de países como el nuestro— ni siquiera han tenido posibilidad de tener una formación escolar que les haya permitido alfabetizarse. Podría pensarse también que estos problemas tienen que ver sin duda con el modo en que la filosofía se inserta en la actividad y conciencia de los ciudadanos, hombres y mujeres, académicos y no académicos y, por supuesto, también de los niños. Este problema podría ser localizado, quizá, en el horizonte de una reflexión más amplia sobre el influjo de la filosofía en el espacio público —ámbito en que ella ha surgido—, sobre la manera en que se inserta en los procesos de formación, de *Bildung*, y de *Aufklärung* [Ilustración] de los ciudadanos y de los niños y, en general, en los procesos, pues, de educación y de formación e información, de reflexión autónoma y crítica.[194]

Podrían distinguirse cuatro vías distintas aunque íntimamente relacionadas entre sí, en las que podría ser pensada la relación de

[193] Pueden verse en este sentido, por ejemplo: Magallón Anaya, 2003 y 2006; Echeverría, 2008; Muñoz Rosales, 2009; Schmidt-Welle, 2011; Gandarilla y Zúñiga, 2014 y Gandarilla, 2016. En este punto la filosofía ha mostrado una gran capacidad de recepción y aprendizaje de discursos provenientes de otras disciplinas, por ejemplo, de la antropología. Un buen ejemplo a este respecto es la obra de García Canclini (véase García Canclini, 1989).

[194] Retomo aquí ideas planteadas en Leyva, 2012d.

la filosofía con la niñez[195]: La primera de ellas partiría de la constatación, hecha ya por psicólogos de diversa orientación, de la presencia de una enorme curiosidad y capacidad de asombro y de interrogación que caracterizan a la infancia. Esta capacidad de asombro e interrogación ante diversas situaciones a las que en cada caso el infante se enfrenta, ante los demás con quienes interactúa —empezando, en el plano de la familia, con los propios padres y los hermanos— y ante sí mismo, sea para comprender al entorno en que se vive y poder comprenderse a sí mismo dentro de él, sea para poder sobrellevar la angustia y el desconcierto que generan situaciones, fases y relaciones nuevas en cada momento de su vida infantil, puede ser considerada como vinculada al nacimiento de la propia filosofía. En ello parecen haber coincidido ya tanto Platón como Aristóteles. Recuérdese sólo a este respecto como Platón ya considerara al estado de asombro *(to thaumazein)* como el inicio de la filosofía (véase *Teeteto* 156 c y ss.), pues, quien se asombra, plantea preguntas —sea ante lo que aparece de modo inmediato o sea frente a problemas más distanciados en el espacio y el tiempo— e intenta responderlas y Aristóteles mismo habla del asombro *(thaumazein)* como aquello que impulsó inicialmente a los hombres a filosofar al obligarlos a cuestionarse sobre aquello que les rodea y a intentar conocerlo y actuar en él (véase *Metafísica* I 2 982b 12-18).

Es en este punto que podría delinearse una segunda vía de articulación de la filosofía con la infancia. Se trata aquí del empleo de la filosofía en la formación y clarificación de conceptos. En este punto destaca la propuesta de la maestra canadiense Judy Kyle quien, inspirada por las ideas expresadas en el libro *Thinking with Concepts* (1963) por John Wilson quien se declara, a su vez, un seguidor del segundo Wittgenstein, trabaja con infantes que ya son capaces de comprender, así sea en forma difusa, ciertos conceptos —por ejemplo conceptos de objetos, de números o de virtudes como honestidad, justicia, etc.[196] Se trata entonces de que los infantes

[195] Sigo en este punto el análisis ofrecido por Ekkerhard Martens; véase Martens, 1999. A él debo ideas centrales planteadas en este apartado.

[196] En este punto Kyle se apoya en las ideas de Jean Piaget.

aprendan a clarificar el significado de dichos conceptos, a aplicarlos en forma adecuada a objetos, acciones, situaciones y contextos específicos en una línea similar a la desarrollada por Ludwig Wittgenstein en las *Investigaciones lógicas*. En este caso la filosofía se comprende —y se inserta en la relación con los niños— como una actividad de clarificación conceptual en el sentido en que ella ha sido concebida especialmente en la tradición analítica anglosajona.

Lo anterior permite vincular, además, a la filosofía con la actividad dialógica con la que desde la antigüedad griega suele identificarse al propio ejercicio de la razón en un modo que es especialmente importante en el marco de nuestra presente discusión. En efecto, desde este punto de vista, la filosofía se relaciona con los niños bajo la manera de incitar y poner en marcha en ellos —sea dentro o fuera de la escuela— las actividades y actitudes vinculadas a la defensa y cuestionamiento de afirmaciones determinadas, al planteamiento de preguntas, al modo en que deben ser examinadas respuestas habituales a preguntas cotidianas, al modo en que pueden interrogarse opiniones establecidas sobre algún tópico concreto, todo ello en la forma de un diálogo mantenido en común entre los infantes. Una propuesta de esta clase parece remontarse a una doble línea de surgimiento: por un lado, Platón y, por el otro, John Dewey. En efecto, en el caso del primero, podríamos pensar en diálogos como *Lysis* donde dos jóvenes de aproximadamente doce años —Lysis y Menexeno— se desplazan gradualmente, a pesar de su corta edad, en el curso del diálogo, desde el ámbito del no-saber o de la *doxa* hacia el ámbito del saber. En el caso de John Dewey podría señalarse que en una de sus grandes obras, *Democracy and Education* (1916), el gran filósofo norteamericano se esfuerza en subrayar el modo en que los conceptos filosóficos pueden y tienen que ser integrados y aprendidos por los jóvenes y los infantes en el marco de contextos prácticos y comunes de acción vinculados, además, a la solución de problemas prácticos que en cada caso se le van presentando a los individuos y a los diversos grupos sociales en el interior de una colectividad. Sólo desde este horizonte es que puede ascenderse, por así decirlo, hacia la abstracción de los conceptos filosó-

ficos y es precisamente este camino el que la educación —especialmente la educación de los niños— debe implementar y en el que debe incidir cotidianamente. Ella debe mediar constantemente, pues, entre el saber abstracto y el concreto, entre el saber teórico-filosófico y la acción, tanto a nivel individual como colectivo.

Es este proyecto —inspirado específicamente por Dewey— es el que subyace a la reflexión y actividad práctica de Matthew Lipman, en algún momento profesor de estética y lógica en la Universidad de Columbia en Nueva York y quien, al percatarse de la cesura que se había abierto en los años sesenta, a consecuencia de la Guerra de Vietnam, entre los jóvenes y el *establishment* político y académico en los Estados Unidos de la época, empezó a reflexionar sobre la posibilidad de reformar el sistema educativo norteamericano con ayuda de la filosofía. El punto central en este proyecto era el modo en que debía posibilitarse que niños y jóvenes pudieran desarrollar la capacidad de exponer y defender argumentativamente opiniones e intereses que no estaban expresados cabalmente en el orden institucional imperante, debatir en forma racional y convivir a la vez con otras visiones y concepciones del mundo. Ello lo llevó a abandonar el medio académico universitario y a fundar en 1974 el Institute for Advancement of Philosophy for Children, en Upper Montclair, en los alrededores de Nueva York. La relación de la filosofía con la niñez se plantea aquí en al menos los siguientes planos: en primer lugar, en el aprendizaje del uso de partículas lógicas como "todos", "algún", "ningún", y de expresiones para enlazar frases mediante el uso de expresiones como "si...entonces", "porque", "a pesar de...", etc. Se trata aquí de una suerte de aprendizaje de la racionalidad lógica en la práctica siguiendo en ello ante todo el ejemplo de la llamada "lógica informal"; en segundo lugar, la incidencia de la filosofía con los niños se realiza a través de tentativas de clarificación conceptual de términos como "amistad", "justicia", al igual que de predicados como "inteligente", "injusto", "deshonesto", etc. En tercer lugar, se busca fomentar en todo momento el pensar por sí mismo y, en ese sentido, no se trata tanto de "aprender filosofía" como más bien de "aprender a filosofar", a articular y

exponer discursivamente necesidades, sentimientos, intereses e ideas y a defenderlos argumentativamente, a desarrollar, para decirlo con Kant, su facultad de enjuiciamiento tanto en el plano cognitivo como en el moral y el estético, y a ejercer la crítica y la autocrítica en forma continua. Finalmente, se trata en este proyecto de propiciar un despliegue de la propia personalidad, de los talentos y capacidades que cada infante posee fomentando, al mismo tiempo, su independencia, su autonomía.

Lo anterior deja en claro, me parece, la que sería la cuarta y última línea de posible relación de la filosofía con la niñez. Me refiero aquí a la filosofía como medio y a la vez forma en que transcurre el proceso de la *Aufklärung* en y para la niñez, entendiendo dicho proceso como vinculado a la exigencia de servirse de la propia razón para poder pensar por cuenta propia, esto es, para articular e implementar prácticamente el ideal de autonomía. Ello aparece expresado en forma clara, por ejemplo, en las conferencias radiofónicas que Walter Benjamin presentara de 1929 a 1932 tanto en la *Berliner Rundfunk* como en la *Sudwestdeutscher Rundfunk*, editadas bajo el significativo título *Aufklärung für Kinder [Ilustración para niños]*. En ellas, por ejemplo en aquellas dedicadas a los *Hexenprozesse*, se trata de mostrar cómo la razón y la sinrazón se entrelazan en forma indisoluble no sólo en otros tiempos y culturas, sino en nuestro propio presente y en nuestro propio orden social, presentándose en forma visible en la cotidianeidad inmediata de los infantes. Así, en el caso que nos ocupa. Benjamin toma como punto de partida creencias y supersticiones presentes en la vida cotidiana de los niños —en este caso vinculadas a la creencia en las brujas— para moverse, en un segundo momento, a las supersticiones de los adultos que durante largo tiempo se consideraron inofensivas hasta que, en el siglo XIV, en el marco de los procesos contra los brujas, dicha creencia comenzó a asumir formas de persecución y destrucción violenta ligadas a procesos específicos de exclusión de saberes, prácticas e individuos. De este modo se practica no sólo una *Aufklärung* para los niños sino, al mismo tiempo, un ejercicio reflexivo de la propia *Aufklärung* sobre sí misma, una *Aufklärung* de

la *Aufklärung*, en una manera característica del proceder de Walter Benjamin en la forma en que lo vio con claridad Theodor W. Adorno, a saber: encontrando en forma concentrada, en la célula más pequeña de la realidad —sea en una palabra, en una acción, en un gesto, en una omisión o en una creencia— el peso de la complejidad y de las tensiones que caracterizan al mundo en el que se vive en forma inicialmente incuestionada.[197]

Una idea que recorre los señalamientos anteriormente expuestos es, desde luego, diré para concluir, que la vinculación de la filosofía con la infancia en el sentido anteriormente expuesto podrá realizar una contribución irremplazable para el despliegue de una cultura basada en el diálogo y en el respeto a otros y a sí mismos, en la defensa y crítica argumentadas de las opiniones y creencias, en el rechazo a la violencia que parece haberse enseñoreado en este país. Todo ello supone, desde luego, una comprensión de la educación infantil y, en general, de lo que en alemán suele expresar a través de la noción de *Bildung* [término que suele traducirse al castellano como formación y también como cultura], en la que se privilegie la dimensión dialógica y crítica, posibilitando el encuentro de opiniones y el tratamiento razonado de los conflictos y los disensos, en donde la adquisición y empleo de los diversos saberes —tanto de los teóricos como de los morales y estéticos— por parte de los infantes se realice en forma lúdica y vinculada en todo momento a las necesidades e intereses prácticos del mundo en que ellos viven —esto es, vinculada a aquello que Husserl denominara el "mundo de la vida *[Lebenswelt]*". Creo que de este modo la filosofía para niños podrá ser una aportación valiosa al surgimiento y mantenimiento de una cultura democrática, como la que este país requiere hoy más que nunca.[198]

[197] Véase Adorno, 1950: 294.

[198] Con esto se delinea un programa de investigación relativamente nuevo en México que ha sido escasamente abordado (véase en primer lugar, Salmerón, 1962 y 1991 y, más recientemente, Ezcurdia, 2016 y Picos Bovio, 2017).

Tercer Excurso: La irrupción de la filosofía política

En la década de los setenta y ochenta, en el marco de una situación política caracterizada por la ausencia de una tradición democrática, la persistencia del autoritarismo y el despliegue de una reflexión desde la izquierda —impulsada sin duda por los debates en torno al eurocomunismo y al "socialismo real"— que ahora se proponía reconciliar al socialismo con la democracia y la tradición liberal, comenzaron a plantearse en México con especial intensidad una serie de debates filosófico-políticos que marcaron la irrupción de la filosofía política en México. Ello no significa en modo alguno que los filósofos mexicanos de generaciones anteriores no hubieran reflexionado sobre la política; con ello se quiere decir más bien que por vez primera se tendieron puentes para la recepción, discusión y crítica de la filosofía política que se desarrollaba en los países anglosajones y en los debates filosófico-políticos que tenían lugar en el ámbito de la izquierda en países como Francia, Italia, España y Alemania al igual que en los procesos de transición democrática en los países latinoamericanos del Cono Sur. Fue así que se redescubrieron a clásicos de la tradición marxista como Antonio Gramsci a quien se buscó insertar en debates contemporáneos provenientes de la izquierda europea (por ejemplo, los planteados por Althusser en Francia, por Bobbio en Italia y, posteriormente, por Habermas en Alemania). A ellos se sumaría posteriormente la recepción de otros pensadores como Hannah Arendt, Michel Foucault, Jacques Derrida, Cornelius Castoriadis y Claude Lefort. Es en esta misma

época que se asiste a una intensa recepción de la filosofía política de corte anglosajón en la que la figura de John Rawls y los debates en torno a su libro *A Theory of Justice* (*Una teoría de la justicia*, 1971) asumían poco a poco un lugar cada vez más prominente. Uno de los temas centrales era sin duda el de la democracia y en él sobresalió la sugerente reflexión de Carlos Pereyra. A ese tema se sumaría otro que poco a poco comenzaría a adquirir una mayor relevancia, a saber: el de una reflexión filosófica sobre la condición de la mujer y el género, ámbito en el que Graciela Hierro hizo importantes contribuciones. Posteriormente, ya en la década de los noventa y bajo el impacto del movimiento Neozapatista, se plantearían a la nación entera con especial urgencia los problemas del multiculturalismo que Luis Villoro articuló en una reflexión filosófica ejemplar. Finalmente, a finales de la década de los noventa y en lo que va del siglo XXI, emergieron en la discusión los temas vinculados con la justicia y sus diversas dimensiones: nacional, internacional y cosmopolita, justicia transicional, justicia restaurativa, al igual que en torno a su relación con otras categorías como las de dignidad, autonomía, reconocimiento, etc. Es de estos temas que habremos de ocuparnos a continuación.

a. Podría decirse que una de las ideas que animó profundamente a la reflexión de Carlos Pereyra (1940-1988) fue la de esclarecer cómo es que la democracia podía cesar de ser referida a una ideología específica —en este caso, a una ideología de la clase dominante— y de ser comprendida en el marco de determinaciones de clase, para pasar ahora a ser vinculada más bien a formas, mecanismos y procedimientos legitimadores y reguladores del ejercicio del poder político. Ello significaba para Pereyra que la elección de los órganos de gobierno en todos los niveles —federal, estatal y municipal— podía tener lugar en el marco de una lucha pacífica entre partidos y grupos políticos que compiten entre sí, sobre la base de propuestas más o menos bien estructuradas, por el voto de los ciudadanos para obtener la representación popular. Ello quería decir, a su vez, que los procesos electorales correspondientes debían tener como

su base el sufragio universal, libre y secreto. Todo lo anterior presuponía, en fin, un marco de libertades políticas de opinión, reunión, organización y de imprenta que no podían ser desdeñadas sin más como había solido hacer hasta entonces la izquierda tradicional.[1] Es en este sentido que Pereyra expresó su creencia de que la comprensión inadecuada de la democracia por parte del marxismo había tenido que ver en buena parte con el economicismo que caracterizó a una vertiente dominante dentro de esa tradición de pensamiento que convirtió a la democracia moderna en una suerte de epifenómeno superestructural de procesos económicos que constituían la verdadera base de la sociedad. La democracia se entendía así en el horizonte de una serie de dicotomías irresolubles, a saber: "democracia burguesa" / "democracia proletaria", "democracia formal"/"democracia sustancial", etc. No obstante, apunta Pereyra atendiendo ahora a la experiencia de los "países *poscapitalistas*" (Pereyra), ello impidió tanto una comprensión adecuada de la democracia en los países capitalistas como una reflexión —y crítica— del modo en que en los llamados países "poscapitalistas", esto es, en los de "socialismo real", la "democracia socialista" había roto su vínculo con los mecanismos y procedimientos democráticos, degradados ahora a meras fórmulas "burguesas" (véase *ibid.*: 32-33).[2]

El replanteamiento del problema de la democracia suponía para Pereyra la consideración de las propias libertades democráticas que caracterizan al mundo modernos (desde los derechos humanos hasta el sufragio universal, libre y secreto) ya no como formas de dominación impuestas por la burguesía a las clases subalternas, sino como el resultado de una serie de procesos y luchas complejos y diferenciados e imposibles de ser reducidos sin más a una mera estrategia de dominación política del capital: fuera la competencia entre las diversas fracciones del capital, fuera la expansión del ideario liberal a lo largo del siglo XIX y principios del

[1] Véase Pereyra, 1982: 31.

[2] Es en este sentido que Pereyra se referirá a "la democracia suspendida" en los países de socialismo real. Véase el significativo título de Pereyra, 1984. Remito para esto y para lo que a continuación sigue a mi ensayo: Leyva, 2017.

XX, fuera la intervención de los sectores ilustrados de las respectivas sociedades o sea la ampliación de los márgenes para atender demandas de la población en el marco del llamado Estado de bienestar que ha surgido sobre la base de un aumento de la riqueza social (especialmente en las sociedades desarrolladas), lo cierto es que la democracia característica de las sociedades modernas debía ser comprendida como el resultado de conflictos y luchas sociales, especialmente de las clases subalternas.[3]

Así, la emergencia de la democracia cesaba de ser vinculada a la idea de la revolución como una suerte de acontecimiento fundador y capaz de poner fin de una vez por todas a los regímenes de explotación de una clase por otra. La democracia se comprendía ahora más bien en el marco del "arduo trabajo de construir un nuevo sistema hegemónico" (Pereyra, 1983a: 41). Ello conllevaba a su vez una tentativa por dejar de pensar la democracia y, en general, la política, en el marco de la lógica de los "sujetos de clase" para comprender, y en este punto la deuda con Ernesto Laclau, a quien Pereyra cita expresamente, parece innegable: "...a los sujetos políticos como diferentes de las clases y mucho más amplios que estas y como constituidos [más bien] a través de una multitud de contradicciones".[4] La propuesta de Pereyra pasa a concentrarse ahora más

[3] Véase ibid.: 33.

[4] Laclau y Mouffe (1983): "La estrategia socialista: ¿Hacia dónde ahora?", *Zona Abierta*, 28, Madrid, abril-junio de 1983, p. 57. Cit. en Pereyra, 1983b: 45, nota al pie. Es aquí que Pereyra delinea una crítica frontal a toda suerte de tentativa —en primer lugar, a aquellas inspiradas por Marx— por pensar la política en el horizonte de una lógica de clases sociales. En el caso específico de Marx, una empresa semejante se apoya en dos supuestos íntimamente relacionados entre sí: por un lado, una antropología especulativa delineada en sus obras de juventud y vinculada a una cierta filosofía de la historia. En virtud de ello, la enajenación de una pretendida esencia humana se convierte en una de las claves interpretativas para analizar la situación real del proletariado que, comprendida en el horizonte de una filosofía de la historia, puede conferir así a la clase obrera un papel histórico capaz de recuperar la esencia perdida no sólo de sí misma como clase sino, al mismo tiempo, de la humanidad entera. Por otro lado, el papel que Marx asigna a la clase obrera en el proceso histórico se explica en virtud de un análisis de las sociedades capitalistas modernas que asigna a la esfera económica, al modo en que los hombres se relacionan

bien en el modo en que se constituyen los sujetos políticos en el entendido de que este proceso complejo y diferenciado no puede ser reducido sin más a una lógica de clases sociales constituidas sobre un fundamento económico y pensadas en forma binaria (véase Pereyra, 1983b: 48 y ss.). Ello llevó a su vez a una interrogación por el problema del poder que conciba a este no como una cosa sino más bien como una *relación social* que no se condensa única y exclusivamente en el poder del Estado, particularmente en los órganos de gobierno. Inspirado así en una vertiente que se remonta a la vez a Antonio Gramsci y a Louis Althusser lo mismo que al ya mencionado Laclau, Pereyra señala así que una idea como la de "hegemonía" permite inaugurar nuevas vetas de reflexión y análisis:

> En efecto, concebida la sociedad como sistema hegemónico, como sistema donde lo que está en disputa es la hegemonía, queda abierta la posibilidad de pensar la política sin reducirla a lo económico y lo sociológico [...] las sociedades son un sistema hegemónico no porque de manera necesaria alguna clase lo sea, sino porque alguna fuerza política lo es, o puede serlo. La disputa por la hegemonía no sería, en su forma inmediata, el enfrentamiento de intereses sociales particulares, sino el enfrentamiento de proyectos específicos de ordenamiento social. No son tanto las clases sociales como tales sino las fuerzas políticas quienes cuentan con la posibilidad de articular sectores heterogéneos de la sociedad y concretar voluntades en torno a proyectos definidos (Pereyra, 1986: 81; véase también: Pereyra, 1988: 96-97).

entre sí y con la naturaleza en el marco de su apropiación y transformación de esta a través del proceso de trabajo y de las relaciones que ellos contraen entre sí en el marco de dicho proceso, el papel central en los procesos de constitución y reproducción de la sociedad convirtiendo con ello a la política en un fenómeno "superestructural" que sólo puede ser explicado cabalmente desde y a partir de la esfera económica (véase Pereyra, 1983b: 45-47). Son estas presuposiciones categoriales las que, de acuerdo a Pereyra, llevan a Marx a ofrecer "... una respuesta insuficiente a la pregunta de cómo se constituyen los sujetos políticos" (véase Pereyra, 1983b: 48).

De este modo, la democracia y, en general, la comprensión de la política pasan a pensarse no desde el horizonte de la ruptura profunda del aparato estatal existente y de su toma por parte de una minoría organizada en un partido político en el marco de una revolución violenta. La política pasa a ser comprendida así como "la construcción democrática de *hegemonía socialista*" (Pereyra, 1987a: 58), con una "acumulación democrática" (véase Pereyra, 1987a: 59), con un viraje desde la revolución hacia la democracia (véase Pereyra 1987b: 69 y ss.) y hacia la lucha por la hegemonía, esto es, por la articulación y despliegue de valores y normas ideológicos y culturales, de proyectos políticos y sociales en torno a los cuales se puede articular y comprender un orden social y político al margen de la lógica de la confrontación que apunta, así sea en forma virtual, a la aniquilación del otro (véase Pereyra, 1986: 81).

No obstante, en algunos pasajes de su obra, Pereyra apunta, al mismo tiempo, los límites que tendría la "democracia representativa" tal y como ha sido entendida por el liberalismo. Ellos tienen que ver ante todo con la inhibición de la participación popular. "No es por azar", señala el propio Pereyra, "que los defensores de la democracia liberal se muestran renuentes a aceptar modalidades de democracia popular participante. La representación es pensada desde esta óptica como un sustituto de la participación" (Pereyra, 1982: 31). La "democracia liberal" debe ser criticada desde y ampliada en dirección a una "democratización de las relaciones sociales... El control del poder por parte de la sociedad no se agota en la vigilancia de los órganos de decisión política: ha de incluir también el control de las empresas y de las instituciones de la sociedad civil" (*Ibid.*: 31-32). Pereyra busca así comprender a la democracia en un sentido más amplio que el de un mero mecanismo de legitimación y control de las decisiones políticas gubernamentales. La democracia, las luchas a favor de ella y los procesos de democratización deben comprender también al conjunto de las instituciones de la sociedad civil. Se trata por ello no sólo de una democratización del Estado, de una democratización exclusivamente "política", si se quisiera decirlo de esta manera, sino, apunta Pereyra citando a Juan Carlos Portantiero

y a Norberto Bobbio, de una democratización del conjunto de las instituciones sociales. "La política", sostiene Pereyra, "no se agota en el ámbito estatal; recorre el conjunto de las instituciones sociales. Hay relaciones de poder y sistemas de autoridad en todo el entramado institucional constitutivo de la sociedad; hay otros centros de poder además del condensado en el gobierno del Estado y ello exige la ampliación de los espacios democráticos del plano donde los agentes sociales intervienen en calidad de ciudadanos (democracia política) a los otros planos donde intervienen en función de la diversidad de sus funciones y papeles específicos (democracia social)" (Pereyra, 1988: 100).

Las formas propias de la democracia representativa tienen entonces, a pesar de su innegable valor, límites. Ellas no bastan para garantizar y posibilitar la participación de la sociedad en la gestión de los asuntos públicos; tampoco parecen ofrecer los canales idóneos para que los ciudadanos puedan vigilar la actuación de los órganos de gobierno. Ellas tienen que ser por ello *enlazadas y complementadas* —no *sustituidas*— por mecanismos que propicien la participación de la sociedad (véase Pereyra, 1987a: 60). No obstante, en cualquier caso, afirma Pereyra, "... por amplia que sea la red de organismos autogestionarios y por extendido que esté el ámbito de la democracia directa, no hay razón alguna para que la ideología socialista se oponga a la democracia formal representativa. En vez de excluirla para dar paso a una pretendida democracia directa sustancial, habría que orientar los esfuerzos teóricos y políticos en la vía de pensar y construir su complementariedad" (Pereyra, 1987a: 60). En esta propuesta de pensar ambas dimensiones de la democracia en forma no-antagónica ni disyuntiva, sino *complementaria*, es claro para Pereyra que la "democracia directa" no puede considerarse, como parecen sostener ciertas vertientes provenientes de la izquierda, como una alternativa frente a la democracia representativa. La que acaso sea la primera elaboración sistemática de la democracia directa por parte de pensadores como Rousseau parece viable para pequeñas comunidades de productores autónomos pero

no para las formas de organización social propias del mundo contemporáneo. En particular, y esto es central para Pereyra,

> [N]o se puede disolver el momento universal del Estado en las preocupaciones particulares de los organismos sociales específicos. Así, por ejemplo, la lucha por la democracia en sindicatos y organizaciones campesinas, por un control progresivo de la población sobre las condiciones de trabajo y habitación, por la vigilancia creciente del funcionamiento de las instituciones educativas y de salud, de los medios de comunicación y organismos culturales, etc., no está reñida ni excluye la preocupación por el modo como se administra el rumbo general de la nación (Pereyra, 1987b: 74).

Aún más, en nombre de una democracia directa podrían incluso abrirse las vías al terror tan pronto como surgieran los supuestos representantes —por lo general siempre una minoría— de la voluntad general (véase Pereyra, 1987c: 86). Considerada en sí misma, sostiene Pereyra, la participación se convierte en un mito sin formas democráticas como las del libre intercambio de ideas, confrontación pluralista en los órganos de decisión, etc. "Sin estos ingredientes", afirma él, "la participación es una figura retórica que ni siquiera propicia la gestación de una cultura democrática tolerante y, lo que es más grave, no crea condiciones necesarias para la constitución de sujetos políticos" (Pereyra, 1987c: 86-87).[5]

[5] Estos significativos reparos tanto por razones llamémoslas de carácter técnico como políticas frente a la democracia directa se acentuaron en los últimos escritos de Pereyra. En efecto, por un lado, tanto a nivel macro como a nivel micro, las sociedades modernas presentan un grado de diferenciación y complejidad tales que en el interior de sus diversos ámbitos institucionales y organizativos se presenta una división del trabajo en virtud de la cual algunos dirigen organizaciones y colectivos sociales, administran sus decisiones y los representan. Considerada desde esta perspectiva la democracia no es sino una forma de vincular a los dirigentes, administradores o representantes con los dirigidos, administrados o representados. Es en este sentido que, por otro lado, "[R]echazar formas democrático-representativas en nombre de quién sabe qué democracia directa significa rechazar la democracia sin más y optar por mecanismos que no pueden sino generar caudillismo, clientelismo, paternalismo, intolerancia, etcétera" (Pereyra, 1988: 98).

Podría decirse que fue en el interior de las discusiones abiertas por Pereyra que se empezó a plantear una reflexión filosófica sobre la democracia en México en diversas líneas: Una de ellas remite a la reflexión desarrollada especialmente por Norberto Bobbio en Italia e insiste en definir la democracia a partir de dos preguntas básicas: *1.* ¿Quién y cómo gobierna?, y *2.* ¿Quién decide quien gobierna y bajo qué reglas de procedimiento?, para delimitar así una "definición mínima" de democracia determinada ante todo por reglas de procedimiento (véase Fernández Santillán, 1994 y 1996; Di Castro, 1998 y De Yturbe, 2001), reflexión que ha sido desarrollada por Luis Salazar en dirección de una interrogación en torno a qué significa la política y cómo pensarla en una perspectiva histórica que incorporara la lección de los clásicos esclareciendo a la vez cuáles son los valores e ideas rectoras que la orientan y cuál sería la posibilidad de su aplicación a la realidad y, en este caso, a qué resultados conduciría dicha aplicación (véase Salazar, 2004). Una segunda línea fue la que siguió Nora Rabotnikof bajo la forma de una reflexión sobre el espacio público con ayuda de Kant, Arendt, Habermas, Luhmann y Koselleck para, desde ahí, poder repensar qué es la política y el modo en que esta podría racionalizarse a través de su vinculación precisamente con el espacio público (véase Rabotnikof, 2005). En una dirección similar han avanzado Dora Elvira García (García González, 2005) y Alejandro Sahuí aunque este último ha introduciendo en forma aún más decidida a John Rawls en el debate para proponer una comprensión de la política que vincule al espacio público con las libertades y derechos básicos de los ciudadanos (véase Sahuí, 2000). María Pía Lara, por su parte, ha propuesto una original aproximación al espacio público a través del análisis de las luchas feministas y del modo en que estas se articulan narrativamente (Lara, 1999). Una comprensión de la política centrada en el espacio público y en la sociedad civil abre la vía para una concepción de corte republicano que puede ser desarrollada tanto en la vía de Hannah Arendt (Galindo, 2009 y Muñoz, 2011) —eventualmente desde una reinterpretación con ayuda de Cornelius Castoriadis y Claude Lefort— como en la

perspectiva histórica de la tradición republicana en general (Ortiz Leroux, 2014).

b. El pensamiento filosófico-político de Villoro, especialmente desde la publicación de *El poder y el valor. Fundamentos de una Ética política* (1997) —libro publicado bajo el impacto provocado por el levantamiento del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 en México y, a la vez, como una reflexión filosófico-política sobre él—[6] se caracterizó, en efecto, por la tentativa de dar una respuesta amplia y original tanto a la figura "clásica" del liberalismo como a su variante "moderna" y a las concepciones de la democracia y de la política que de una y otra se derivan. Así, en la última fase de su vida, Villoro se interesó especialmente en el problema de cómo repensar la democracia en países con una fuerte presencia de culturas indígenas como es el caso de muchos latinoamericanos.[7] Fue en este contexto que desarrolló una comprensión del poder, la libertad y de la democracia —y, con ella, de la política en general— que buscó responder a los problemas e insuficiencias que, según él, había planteado la tradición liberal. Es en este sentido que en *El poder y el valor* ofrece una distinción entre tres distintos modelos de asociación para la libertad que se vinculan a tres formas distintas de comprender y legitimar el orden político, la democracia y la política en general, a saber: la *asociación para el orden*, por un lado, y la *asociación para la libertad* —tanto en una variante "liberal" como en una versión "igualitaria"— por el otro.[8]

[6] El propio Villoro señala que sus reflexiones sobre la democracia y el cambio político se basan tanto en las experiencias de la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en donde se expresa un "... amplio movimiento cívico que reco[ge] aspiraciones de grupos desfavorecidos, abar[ca] partidos de diferentes ideologías y coordin[a] la resistencia de asociaciones diversas [para así]...impulsar el paso de un régimen autoritario disfrazado a una democracia" (Villoro, 1997: 357, nota 3), como en las experiencias de la oposición en Francia a la política económica neoliberal y a una Europa dominada por el poder del gran capital (*idem*.).

[7] Sobre el pensamiento de Villoro en general, véanse: Garzón Valdés y Salmerón, 1993; Leyva y Rendón, 2016, y Stepanenko, 2017.

[8] Retomo en este punto las ideas desarrolladas en Leyva, 2016.

Villoro distingue, en efecto, tres posibles niveles —o, como él mismo los llama "modelos"— de la asociación entre los seres humanos a partir de los cuales pueden ser comprendidas las diversas configuraciones del orden político en las sociedades humanas. El primero de ellos es el de una *asociación para el orden*.[9] En efecto, recuerda Villoro, una de las primeras necesidades de todo ser humano —incluso antes de la constitución de una sociedad política propiamente dicha— es la de mantener y asegurar su propia vida; la segunda, es la de la convivencia con otros hombres. La primera necesidad debe ser satisfecha a través de ciertos bienes primarios que aseguren la reproducción físico-material de los seres humanos en sociedad. Puede pensarse a este respecto en la alimentación, la protección en contra de un entorno natural adverso, la defensa contra la eventual agresión por parte de otras especies y otros individuos —sea que estos provengan del propio grupo en el que se vive o de un grupo extraño a él—, etc. La preservación de la vida y la seguridad para poder mantenerla es así una necesidad acaso anterior al establecimiento de toda relación política por lo que esta última tendrá por ello como uno de sus objetivos primordiales el garantizarla. Por lo que se refiere a la segunda de estas necesidades, esto es, la de la convivencia, Villoro señala que esta se refiere a la necesidad de pertenencia de todos los miembros de la asociación a un grupo social. Esta necesidad es de especial importancia porque ella es una condición de posibilidad para la formación de una identidad —tanto a nivel individual como colectivo— basada en la aceptación y el reconocimiento que tiene un miembro de un grupo o de una sociedad por parte de otros seres humanos: "Todos necesitamos ser aceptados por otros hombres, reconocidos por ellos. Precisamos vincularnos una sociedad para llegar a ser nosotros mismos" dirá Villoro. "Sólo en comunicación con los demás podemos ver nuestro auténtico rostro; sólo entonces aprendemos a vivir como hombres y a recorrer nuestro propio sendero" (Villoro, 1997: 276). Esta participación e inserción en el interior de una comunidad

[9] Véase Villoro, 1997: 275-286.

no es un asunto estrictamente de la naturaleza o de la biología; la pertenencia una comunidad, señala Villoro en forma inequívoca, tiene lugar más bien a través de la participación e inserción en el horizonte de una comprensión compartida del mundo, de una tradición común, de una forma de vida colectiva, esto es, para decirlo en breve, de una cultura. La participación una cultura común es, pues, una condición imprescindible de toda asociación, especialmente de una asociación política (véase *ibid.*). De acuerdo a esto, todo orden político, toda asociación política, tiene que poder satisfacer y atender a estas dos necesidades básicas y podría decirse, incluso, que la justificación de la existencia de una asociación política está dada en parte justamente por la medida en que ella es capaz de ofrecer o no las condiciones adecuadas para la realización y satisfacción adecuada de estas dos necesidades fundamentales. Es en este sentido que, apunta Villoro, "... [e]l fin primero de toda asociación política es, pues, la realización de un orden en que puedan sobrevivir y convivir todos" (Villoro, 1997: 276). Y es justamente para ello que esa asociación política precisa estar dotada de un poder para promulgar e imponer un conjunto de reglas y principios para poder mantener y reproducir ese orden requerido para la satisfacción de las dos necesidades anteriormente citadas. Éste es justamente el sentido del Derecho. Así, Villoro señala que los primeros derechos de todo hombre en cuanto integrante de una asociación política tendrán que ser entonces: en primer lugar, el derecho a la vida y a la reproducción material de todos y cada uno de los miembros que forman parte de esa asociación —y esto incluye, necesidades biológicas como la alimentación, el vestido, la vivienda e incluso la relación sexual; en segundo lugar, el derecho a la seguridad para el mantenimiento de la vida y, finalmente, en tercer lugar, el derecho a la pertenencia, es decir, a estar integrado en y formar parte de un orden social, de un grupo social, en el interior del cual cada uno de los miembros de esa asociación política —entiéndase, del Estado— puedan formarse como individuos y adquirir y desarrollar una identidad y ser capaces de participar en la vida en común de ese grupo y de ese orden. Podría decirse entonces que

toda asociación política, todo Estado, tiene que atender a y satisfacer las necesidades fundamentales anteriormente mencionadas de modo que la satisfacción adecuada de ellas ofrecerá un primer parámetro para evaluar la justificación y legitimación de esa asociación política. En este mismo sentido, esa asociación política, ese Estado, tiene que garantizar y consagrar en el orden del Derecho los tres derechos arriba señalados, a saber: el derecho la vida, el derecho a la seguridad y finalmente, el derecho la pertenencia a una sociedad y a una cultura. Así pues, la satisfacción adecuada de las necesidades vinculadas a estos tres derechos constituye, según Villoro, un componente imprescindible de un *primer nivel* de justificación, de legitimación de una asociación política o, si se quiere, de un Estado.

No obstante, el sentido, existencia y función de una asociación política no pueden ser justificados tan sólo a partir del cumplimiento adecuado de las funciones de mantenimiento de la seguridad y el orden en el sentido arriba expuesto, pues, si así fuera, podría dar lugar más bien a formas ilegítimas de dominación que conducirían a la violencia y a la descomposición del cuerpo político y, con él, de la sociedad en su conjunto (véase Villoro, 1997: 279-280). Tampoco basta asegurar el derecho de pertenencia por parte de los miembros que integran esa asociación. Se requiere, además, añade Villoro, la satisfacción de una necesidad de *segundo nivel* "superior [...] exclusiva del hombre que lo constituye como tal" (Villoro, 1997: 287), sin lo cual acaso no tendría sentido —no se podría— vivir en sociedad e incluso ni siquiera vivir. Se trata de la necesidad de "vivir una vida personal con sentido" (Villoro) en la que se plantean y realizan proyectos conforme a valores y fines trazados por los propios individuos:

> "Elegir fines para nuestras acciones", dirá Villoro "trazar un "plan de vida" es descubrirnos como individuos con un "destino" propio. Mientras las necesidades de sobrevivencia y convivencia nos llevan a considerar en cada hombre características que comparten con otros en una colectividad, la necesidad de dar sentido conduce a ver en cada quien lo que lo identifica como persona. La satis-

facción de aquellas necesidades conduce al orden, la de esta última, a la libertad" (Villoro, 1997: 287).

Esta capacidad de dar sentido a la propia vida, afirma Villoro, es un modo de hablar de la libertad y, en razón de ello, podría decirse que la dimensión libertad como un rasgo constitutivo de lo que significa ser un ser humano plantea un *segundo nivel* de exigencia, un segundo plano de legitimación —superior y más estricto— a la asociación política que no puede ser entonces comprendida ni legitimada tan sólo como una asociación para el orden cuyo propósito y sentido fundamentales radiquen exclusivamente en el mantenimiento de la seguridad y del orden o exclusivamente para asegurar el derecho a la pertenencia de sus miembros. Ella debe ser concebida por ello ante todo como una *asociación para la libertad* que, asegura Villoro en forma que parece un tanto extraña para el lector, no conducirá a la violencia ni a la dominación, sino al encuentro y realización del valor y sentido personales, esto es, de la libertad.[10] Comprendida en la forma de una libertad *natural*, la libertad aparece en tres niveles distintos, a saber: en primer lugar, como *libertad de actuar* sin obstáculos externos; en segundo lugar, como *libertad de decidir* por uno mismo y, finalmente, en tercer lugar, como *libertad de realizar* aquello que nos proponemos conforme al mandato de nuestra voluntad. Estos tres niveles de libertad se presentan de nuevo dentro de la libertad ya no natural, sino de la libertad *civil* (véase Villoro, 1997: 290). Ellos se presentan en ella bajo la forma de una libertad *negativa*, una libertad *positiva* y, finalmente, una libertad de *realización* (véase Villoro, 1997: 290 y ss.).

En el caso de libertad *negativa* los obstáculos se presentan como obstáculos impuestos no por la naturaleza —como ocurría en el caso de la *libertad de actuar* en el marco de la libertad *natural*— sino más bien por la *sociedad*. La libertad es en este caso la capacidad de hacer lo que el individuo en cada caso decide y elige sin interferencia y sin obstáculos impuestos por la acción de otras personas que

[10] Vuelvo sobre este problema en las consideraciones finales de este ensayo.

forman parte de la sociedad de la cual él también es miembro. Esta libertad *negativa* —y en este punto Villoro sigue más bien a Norberto Bobbio que a Isaiah Berlin—[11] se vincula, pues, a la ausencia de cualquier coacción o impedimento sociales que podrían obligar al individuo a actuar de otra manera. El poder político, el derecho y las instituciones son otras tantas formas de regulación y contención de la libertad negativa con el propósito de que la acción de cada individuo en el interior de una sociedad no interfiera en forma ilegítima en la acción y realización de planes de acción de otros individuos que poseen los mismos derechos que el para actuar y decidir en la forma en que crea conveniente y puedan ser armonizados con ellos. Así comprendida, afirma Villoro, la libertad negativa nos permite entender en forma un poco más clara el sentido y carácter de la asociación política "liberal". Esta asociación política garantiza y asegura entonces las libertades individuales frente al poder político, extendiéndolas lo más posible y protegiéndolas en contra de toda intromisión ilegítima por parte del poder guardando el que esas libertades no transgredan ni el orden ni la seguridad públicos ni interfieran en las libertades de los otros (véase Villoro, 1997: 292-293).

La libertad *positiva*, por su parte, consiste en la participación de los ciudadanos en su propio gobierno. La idea básica que subyace a este tipo de libertad es la de que son los propios ciudadanos los que ejercen el poder y de que este es, pues, el gobierno del pueblo tal y como en su momento lo señalara, por ejemplo, Rousseau (véase Villoro, 1997: 295 y ss.). Es en este punto donde Villoro se refiere directamente a la tradición del liberalismo y, más específicamente, al que hemos llamado anteriormente el liberalismo "clásico". En efecto, apunta Villoro, tradicionalmente se ha comprendido bajo la denominación genérica de "liberalismo" aquella doctrina "...que sostiene la no interferencia del poder político en la libertad de individuos y grupos en la sociedad" (Villoro, 1997: 295). Comprendido de esta manera, el liberalismo no necesariamente

[11] Véase Bobbio, 1993; y Villoro, 1997: 291.

compatible con la democracia, pues podría pensarse, por ejemplo, en un gobierno que garantizara un amplio margen de libertades a los ciudadanos en forma de libertades de carácter negativo en el sentido anteriormente expuesto y que, al mismo tiempo, no permitiera la participación de los mismos ciudadanos en las decisiones políticas más relevantes para ellos. De ello parece desprenderse que para Villoro la democracia tendría que estar vinculada más bien no tanto a la libertad *negativa* como a la *positiva*. Así, Villoro insiste en que la tradición liberal que hemos denominado al inicio este texto como "clásica", encontró en las instituciones democráticas el mejor sistema para asegurar su programa de forma que, considerado históricamente, este liberalismo "clásico" condujo a través de las revoluciones que tuvieron lugar durante los siglos XVIII y XIX dentro y fuera de Europa (paradigmáticamente la Revolución de independencia en los Estados Unidos y la Revolución francesa) a un tipo de democracia en la que la libertad *positiva*, esto es, la vinculada a la participación de los ciudadanos en el poder, se encontraba restringida a solamente un sector de los ciudadanos y tenía como propósito principal el garantizar y asegurar sus libertades individuales básicas. La democracia consideraba entonces sólo la participación de los varones con propiedad y recursos económicos y no fue sino en virtud de luchas sociales y políticas de diverso alcance que esta libertad de participación se fue ampliando gradualmente para incorporar posteriormente a otros sectores de la ciudadanía que habían sido tradicionalmente excluidos de esa participación —por ejemplo, a los no propietarios o a las mujeres. La libertad positiva, sin embargo, no se reduce tan sólo a la libertad de decidir ni tampoco exclusivamente a la libertad de participación. Ella debe incluir, además, afirma Villoro, también la capacidad de *realizar* aquello que se decide. La libertad positiva presenta así un segundo nivel que está dado por lo que Villoro denomina la *libertad de realización* (véase Villoro, 1997: 296). Esta libertad de realización está vinculada a la presencia —o bien a la ausencia— de oportunidades que la situación social en la que los ciudadanos se encuentran les ofrece en cada caso para poder realizar aquello que ellos han deci-

dido o elegido. Ello tiene que ver con la disponibilidad de medios y recursos tanto de carácter técnico como, sobre todo, económico que les permitan realizar en cada caso las decisiones y cursos de acción por ellos elegidos.

La asociación política, esto es, el Estado, el poder y la democracia quedan entonces vinculados constitutivamente para Villoro a estos tres niveles de la libertad civil —esto es, a la libertad *negativa*, a la libertad *positiva* y, finalmente, a la libertad de *realización*— que ofrecen de este modo una suerte de triple parámetro con ayuda del cual se puede justificar el poder político, ofrecer una base de legitimación al Estado y evaluar el carácter, sentido y grado de desarrollo de la democracia en el interior de una sociedad determinada. Villoro habla en este sentido de tres niveles de la libertad civil a cada uno de los cuales corresponde un proyecto diferente de asociación política según esta otorgue una prioridad sea a la libertad negativa, o bien a cualquiera de las dos formas de la libertad positiva: la libertad de decidir o bien la libertad de realizar aquello que se decide en el sentido anteriormente ya señalado (véase Villoro, 1997: 2928). La asociación política tendrá así por uno sus fines primordiales, en primer lugar, el de garantizar y asegurar un ámbito de libertad individual a todos los ciudadanos que se encuentre debidamente resguardado de toda intromisión ilegítima por parte del poder político. Desde esta perspectiva la sociedad aparece comprendida como una asociación de individuos cada uno de los cuales persigue sus propios proyectos y fines individuales, poseyendo cada ciudadano para ello una serie de *derechos y libertades básicos e inalienables* frente al poder público. Se trata aquí, afirma Villoro, de "... un modelo de asociación para la libertad que podríamos llamar 'liberal'" (Villoro, 1997: 298), en el sentido, agregaríamos nosotros, de aquella variante del liberalismo que hemos denominado "clásico".[12]

[12] Un elemento constitutivo de esta "asociación para la libertad" como la denomina Villoro, o de este orden liberal en el sentido clásico, es por ello el que los derechos humanos estén anclados al modo de exigencias normativas en el sistema jurídico de esa asociación y, de ese modo, ser una parte fundamental del derecho positivo del Estado y de la columna vertebral de su Constitución.

No obstante, la asociación política no puede ser restringida solamente a este primer plano ni ser legitimada ni evaluada solamente en base a él. Ella tiene como otro fin primordial el de la liberación de la dominación de un poder particular y el de la instauración de un poder de todos a través de la participación irrestricta de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder en el sentido en que ya lo señalara, por ejemplo, Rousseau. Es aquí donde se establece una clara vinculación entre el orden político, esto es, el Estado, y el poder, por un lado, y la *democracia*, por el otro, sobre la que volveré más adelante. Pero, además, agrega Villoro, la asociación política debe tener también como un fin primordial el de la creación de las condiciones que permitan la realización efectiva de la libertad de todos y cada uno de los ciudadanos que la integran. Ello remite a la igualdad de oportunidades para que todos y cada uno de los

La fundamentación de estos derechos humanos y su inclusión en el derecho positivo no requieren en modo alguno, señala Villoro de ningún recurso a una suerte de Derecho natural y, menos aún, de una remisión a un sustrato metafísico o teológico, sino que debe estar basada exclusivamente sobre los principios normativos de la "asociación para la libertad" (véase Villoro, 1997: 302 y ss.). Las garantías a la libertad aparecen así expresadas a través de los derechos humanos o, con más precisión, de los "derechos humanos básicos" como los llama nuestro autor quien los comprende conforme a las siguientes condiciones: *1)* Como expresión de los valores fundamentales sin los cuales no puede ser concebida una asociación para la libertad y solamente conforme a los cuales una asociación semejante puede ser legitimada; *2)* Como susceptibles de ser atribuidos a todo ser humano independientemente de su adscripción de clase, de género o de sus preferencias de cualquier tipo que estas pudieran ser; *3)* Como derechos fundamentales que no derivan de otros por encima de ellos pero de los cuales, no obstante, pueden ser derivados otros derechos y, finalmente, *4)* Como distintos en su carácter a las regulaciones específicas que son, sin embargo, necesarias para poder aplicarlos a distintas circunstancias y situaciones particulares. Así comprendidos, los derechos humanos aparecen consignados en distintas declaraciones como, por ejemplo, el *Bill of Rights* de los Estados Unidos o la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de la Revolución francesa hasta la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* promulgada por la Organización de las Naciones Unidas en 1948. Villoro deja aquí de lado el problema central de hasta qué punto los Derechos Humanos podrían o no ser considerados como producto exclusivo de la cultura occidental europea y se preocupa más bien en ofrecer una suerte de clasificación de ellos a partir de los valores a los que están vinculados. En su lista aparece así,

ciudadanos que forman parte de esa asociación política puedan realizar efectivamente sus proyectos y planes de vida. En virtud de este tercer nivel el orden *liberal* del primer nivel y la dimensión *democrática* del segundo se vinculan constitutivamente con una exigencia de *igualdad* en un tercer nivel para formar una suerte de triple anillo de legitimación y justificación del orden político y del poder en las sociedades modernas. La idea de Villoro parece ser así la de que cada uno de los tres niveles —o, como él los llama, "modelos de asociación"— debe ser enlazado y complementado necesariamente con el otro, pues un orden liberal que renunciara a la democracia y a la igualdad llevaría al individualismo, a la desagregación social y a la violencia que se reproducirían sin la participación de los ciudadanos y sobre la base de formas de desigualdad y exclusión injustificables. En forma similar, un orden político basado

en primer lugar, el *derecho a la vida* subrayando que él implica el derecho a disponer de los medios indispensables para la subsistencia y mantenimiento de la vida (por ejemplo, alimentación, habitación, vestido, etc.); en segundo lugar, el *derecho a la seguridad* que, para Villoro, se derivaría inmediatamente del derecho a la vida y sería, a su vez, condición, en tercer lugar, del *derecho a la pertenencia* que aparece comprendido como una condición de toda asociación y que se asocia, como ya se ha dicho, a la adscripción a una determinada cultura en el interior de la cual cada miembro de la asociación puede desarrollar una identidad; en cuarto lugar, el *derecho a la libertad de actuar* vinculado a aquellas libertades individuales básicas a las que ya nos hemos referido y que han sido reconocidas por la tradición liberal como su núcleo distintivo. Entre ellas se destacan las libertades de conciencia, de opinión, de expresión, asociación, de movimiento y de propiedad sobre ciertos bienes de uso. Estas libertades son propias e inalienables a cada individuo y pueden ser ejercidas sin obstaculizar ni violentar la igual libertad a la que tienen también derecho el resto de los otros individuos con los que se vive en sociedad. En quinto lugar, el *derecho la libertad de decidir el ámbito privado* que se encuentra enlazado constitutivamente con el reconocimiento de la autonomía de la voluntad en el ámbito de la vida individual que debe ser complementado, en sexto lugar, con el *derecho a la libertad de decidir en el ámbito público* en el campo de la vida ya no individual, sino colectiva, que le permita al ciudadano en tanto miembro de una sociedad contribuir a las decisiones más relevantes para la vida en común y vinculado por tanto a los derechos de participación en el poder y gobierno de las comunidades y asociaciones a las que el individuo en cuestión pertenezca, particularmente en las asociaciones políticas, especialmente en la del Estado. Este derecho conlleva por tanto el derecho a elegir y a ser elegido para

en la participación democrática y en la idea de la igualdad pero que, al mismo tiempo, no garantizara, o bien que, en un caso extremo, no reconociera y negara los derechos fundamentales básicos y las libertades individuales en ellos consagradas, terminaría por conducir a una suerte de populismo extremo o, en el peor de los casos, a una pesadilla totalitaria como alguna de aquellas de las que por desgracia el siglo xx ha ofrecido terribles ejemplos.[13] Algo análogo ocurriría, finalmente, en una asociación política basada sobre el principio de igualdad pero que restringiera a la vez o bien las libertades individuales básicas o bien la participación democrática de los ciudadanos en el ejercicio del poder político.

Los modelos del liberalismo "clásico" y "moderno" a los que me refería al inicio del texto aparecen tratados ahora por Villoro —aunque sin corresponder exactamente a ellos— en el marco de

cargos en el gobierno, el derecho a participar activamente en las decisiones que afecten a todos los miembros de la sociedad y de las diversas asociaciones de las que se forma parte, el derecho a estar informado de las decisiones que se tomen por parte de los organismos gubernamentales lo mismo que el derecho a formar parte de asociaciones no gubernamentales de diverso orden como sindicatos, iglesias o asociaciones civiles. Finalmente, en séptimo lugar, Villoro mencionará el *derecho a la libertad de realización* que se asocia, como ya se ha dicho, a la igualdad de oportunidades para todos los miembros de la sociedad para ofrecer así a cada uno de ellos los medios y recursos necesarios para poder realizar efectivamente los fines y proyectos que cada uno de ellos se proponga. En este punto Villoro mantiene una posición que podría caracterizarse como realista, pues señala que la disponibilidad de esos medios y recursos tendrá que estar sujeta al nivel de producción alcanzado por esa sociedad, la cantidad y calidad de los recursos materiales que ella pueda realmente ofrecer para sus miembros lo mismo que al grado de desarrollo tanto de la ciencia como de la técnica. Esta categoría de derechos, afirma Villoro, remite a los llamados "derechos sociales" o derechos de "segunda" y "tercera" generación. En ellos se incluye por tanto el derecho al trabajo, a la educación, a la salud, a la participación en los beneficios de la producción, a un entorno natural sano, etcétera (véase Villoro, 1997: 303 y ss.).

[13] Es en ese sentido que, ya desde el prólogo a *"El poder y el valor. Fundamentos de una ética política"*, Villoro remite a la forma en que utopía socialista condujo el totalitarismo y a la barbarie y llevó a los partidos socialistas a limitar su proyecto a una suerte de administración del capitalismo al que antes combatían (véase Villoro, 1997: 7). Ver a este respecto también sus señalamientos sobre la "ideología utópica", en *ibid.*: 217-221.

una distinción ofrecida por Ronald Dworkin entre dos modelos de liberalismo, a saber: por un lado, el "liberalismo basado en la neutralidad" y, por el otro, el "liberalismo basado en la igualdad" (véase Dworkin, 1985: 205 y Dworkin, 1990, al igual que Villoro, 1997: 309). En forma similar a la del liberalismo "clásico", este que ahora Villoro llama, siguiendo a Dworkin, "liberalismo basado en la neutralidad" se centra ante todo en la protección y defensa de las libertades individuales. De la misma manera, de modo análogo al liberalismo "moderno", el "liberalismo basado en la igualdad", insiste ante todo en el valor de la igualdad sólo que esta aparece restringida a la igualdad en las libertades. Villoro, sin embargo, restringirá el uso del término "liberal" sólo al primero de estos modelos. Así, señala lo siguiente:

> Al restringir el término "liberal" al primer modelo, aludo naturalmente a la concepción tradicional, centrada en la defensa de los derechos individuales y no a posteriores interpretaciones de liberalismo con mayor preocupación por los derechos sociales. Por otra parte, al retener la palabra "igualitario" para el segundo modelo, me refiero tanto a las concepciones liberales que incluye la aceptación de derechos sociales, concepciones políticas que no pertenecen a la corriente liberal, como el socialismo democrático, pero que incluyen el respeto a las libertades individuales (Villoro, 1997: 309).

Se ve así claramente cómo la distinción aquí planteada por Villoro con ayuda de Dworkin se aproxima en forma inequívoca a la diferencia señalada al inicio el presente ensayo entre el modelo "clásico" de liberalismo, por un lado, y la versión "moderna" de esta misma corriente de pensamiento económico, social, político y filosófico. Como Villoro con razón apunta, estos dos modelos de la tradición liberal han recibido denominaciones distintas se han vinculado a culturas políticas diferentes en Europa y en los Estados Unidos. Así, por ejemplo, el modelo "clásico" de liberalismo parece asociado a la corriente del Partido Republicano en los Estados Unidos o a la de

los *tories* en la Gran Bretaña lo mismo que a las corrientes "liberales" o "neoliberales" en América Latina; por su parte, el modelo "moderno" se asociaría a la corriente "liberal" tanto en los Estados Unidos como en la Gran Bretaña y se vincularía a corrientes políticamente "progresistas" o incluso "radicales" en ambos países, mientras que en América Latina se identificará con la corriente "socialdemócrata" o incluso con la "socialista" (véase Villoro, 1997: 309-310). De este modo, el modelo "liberal", tal y como lo comprende Villoro, integra *todos* los elementos de lo que he llamado al inicio del texto la versión "clásica" del liberalismo y, al mismo tiempo, algunos rasgos delo que denominé la figura "moderna" de esta tradición. Él se caracteriza entonces, en primer lugar, por centrar su atención en la protección y mantenimiento de libertades individuales que abarcan tanto todas aquellas a las que Villoro se ha referido como "libertades negativas" que protegen los individuos de la intromisión del Estado o de otros individuos al igual que a aquellas otras vinculadas a la "libertad positiva" de participación tanto en el ámbito privado (autonomía *privada*) como en el público (autonomía *colectiva*).[14] Este modelo, ello ha de ser claro, se basa sobre una idea de igualdad de derechos y sobre el reconocimiento de la autonomía de todo ciudadano así como sobre el principio básico de la neutralidad del Estado con respecto a las diversas visiones del mundo y concepciones del bien que puedan poseer los ciudadanos y por la tolerancia con respecto a las diferencias" (véase Villoro, 1997: 310-311).[15]

Las deficiencias del modelo "liberal" de la asociación para la libertad tienen que ver, para Villoro, con el individualismo que a él subyace, pues en él la sociedad se presenta como una suma de individuos cada uno de los cuales persigue sus propios fines y proyectos particulares en el marco de una competencia acendrada que supone —y además reproduce— una desigualdad en la distribución

[14] El modelo "liberal" tal y como Villoro lo entiende comprende así los seis primeros derechos mencionados en la nota anterior.

[15] En este punto Villoro parece seguir el planteamiento de Rawls. Véase Rawls, 1993.

de los medios y recursos para alcanzar esos fines que no puede ser revertida por la acción del Estado ya que a este, como ya se ha dicho, no le está permitido interferir en ámbitos de acción que han sido reservados exclusivamente a los agentes individuales. Estas desigualdades son así las que amenazan con destruir al orden liberal por así decirlo desde dentro, a partir de su propia lógica de funcionamiento. Así, el Estado neutral que caracteriza a este orden no puede proponer un bien común a cuya consecución podrían dirigirse los esfuerzos de todos y cada uno de los miembros de la sociedad, pues con ello violentaría precisamente el principio de neutralidad con respecto a todas las visiones del mundo que es su elemento definitorio. Con ello el propio Estado parece darse a sí mismo la función de ser un simple testigo de la desintegración social que acompaña en forma inherente al orden liberal (véase Villoro, 1997: 312 y ss.). Podría pensarse en este sentido que el modelo "igualitario" de la asociación para la libertad estaría así en mejores condiciones de responder adecuadamente a y superar las deficiencias del modelo "liberal" de asociación para la libertad, pues él se centra especialmente en una tentativa de compatibilización de la libertad con la igualdad y atiende por ello a lo que se había denominado *derecho a la libertad de realización* que se comprende vinculado a la igualdad de oportunidades para todos los miembros de la sociedad para, de ese modo, ofrecer a todos por igual los medios y recursos necesarios para poder realizar efectivamente sus fines y proyectos. Este modelo se centra, pues, como ya se ha dicho, en los "derechos sociales" o derechos de "segunda" y "tercera" generación (derecho al trabajo, a la educación, a la salud, a una naturaleza no degradada, etc.). Aun cuando este modelo de asociación para libertad reconoce la existencia de distintas concepciones del bien, persigue, no obstante, un "bien común superior" (Villoro), a saber: el de la cooperación colectiva para alcanzar una unidad a partir de las diferencias (véase Villoro, 1997: 315). Así entendida, la realización plena de la asociación para la libertad —tanto en su variante "liberal" como en su figura "igualitaria"— se presenta como un proyecto a ser realizado, como una idea regulativa de transforma-

ción social para aproximarse a la cual el Estado debe poner a disposición de los ciudadanos los medios y recursos adecuados para lograrlo. Esta igualdad no debe ser comprendida, sin embargo, en el sentido de una homogeneidad cultural o valorativa, pues con ello podría reproducirse alguna de las pesadillas totalitarias que han acompañado al siglo XX, sino más bien en el sentido de equidad, es decir, de *justicia* (véase Villoro, 1997: 316).[16] No obstante, el punto que a Villoro le interesará especialmente será el de las relaciones entre la *asociación para el orden* y la *asociación para la libertad* (en sus dos vertientes, esto es, bajo la forma del modelo "liberal" o bien conforme a la figura del modelo "igualitario"), por un lado, con la democracia, por el otro.

En efecto, ya nos hemos referido al modo en que Villoro se refiere a la eventual incompatibilidad entre el liberalismo y la democracia. El primero procede, afirma él, a una justificación del orden político a partir de la garantía y preservación de un núcleo mínimo de libertades que constituyen a la persona como un agente moral capaz de decidir sobre el curso de sus acciones y proyectos y, en general, sobre su curso de vida. Ello no implica necesariamente la protección ni el fomento de la participación en las decisiones públicas, rasgo fundamental que define a la democracia. Ello explica la actitud ambivalente que el liberalismo ha mantenido frente a la democracia, pues la ampliación de la participación activa de los ciudadanos en los asuntos públicos, por un lado, y la ampliación de los derechos en dirección de los derechos sociales, por el otro, han sido de hecho consideradas por muchos representantes del pensamiento liberal como un peligro para la preservación de las libertades individuales (véase Villoro, 1997: 329). Sería acaso preciso reconstruir el modo en que se han dado las tensiones y eventual reconciliación entre el que Villoro denomina aquí el modelo "liberal" de la asociación para la libertad, por un lado, y la democracia, por el otro, a lo largo de los siglos XIX y XX, una tensión que, por

[16] En este punto Villoro se enlaza con el análisis clásico ofrecido por Rawls. Véase Rawls, 1971; y, también Villoro, 1997: 318-324.

otra parte, según Villoro, parece extraña al modelo "igualitario" que estuvo a la base tanto de las revoluciones desde fines del XVIII como de los proyectos socialistas y socialdemócratas de finales del XIX y del XX. Los principios que lo sustentan son los de la igualdad y la universalidad irrestricta.[17] A fin de posibilitar uno y otro principios —y en este punto, como ya lo he señalado, el modelo que Villoro, inspirado en Dworkin, denomina "igualitario" se aproxima de aquella variante del liberalismo que al inicio de este escrito caracterizamos como "moderna"— esta variante "igualitaria" de la asociación para la libertad demanda la intervención del Estado para el cumplimiento de al menos los siguientes objetivos centrales, a saber:[18] *1)* Compensación de las desigualdades producidas por la lógica del mercado; *2)* Introducción una política de "discriminación positiva" y "acciones afirmativas" para proteger y compensar a los sectores menores favorecidos de la sociedad que, en razón de su adscripción de clase, género o etnia, hayan sido colocados históricamente en una situación de desventaja frente a otros y, finalmente, *3)* Acotamiento y regulación —y en casos extremos restricción— de las libertades individuales de aquellos miembros de la sociedad cuyas acciones y proyectos lesionen el bienestar común o las bases simbólicas, materiales y naturales de la reproducción de la sociedad en su conjunto; *4)* Combate en contra de toda forma de intolerancia o discriminación hacia grupos e individuos y, finalmente, *5)* Promoción de la cooperación entre los distintos miembros de la sociedad. Esta intervención del Estado, sin embargo, debe ser debidamente acotada y justificada de modo que, establece Villoro como una condición básica que habrá de normarla, no pueda violentar el núcleo mínimo de libertades individuales al que ya se ha aludido como la columna vertebral del modelo "liberal" de la *asociación para la libertad* (véase Villoro, 1997: 330).[19] Por otra parte, y con ello se

[17] Villoro anota "generalidad" (Villoro, 1997: 330). Pienso, sin embargo, que es más preciso hablar de "universalidad".

[18] Los menciono aquí en un orden y de una manera distinta a los empleados por Villoro (véase Villoro, 1997: 330).

[19] Volveré sobre este punto al final de este ensayo.

establecería la segunda condición que habrá de regular la intervención del Estado, ella deberá contribuir al fomento de la participación y debate argumentado de los ciudadanos en los asuntos públicos que les afectan.

* * *

Villoro se refiere en forma expresa a la peculiar paradoja que parece caracterizar a las sociedades democráticas en el siglo XX, a saber: la de que las mismas instituciones que habían sido destinadas a asegurar la democracia han acabado en último análisis por restringirla. Siguiendo en este punto a Norberto Bobbio,[20] Villoro piensa en este sentido en problemas como el de la representación (esto es, al hecho de que sólo en comunidades pequeñas puede el pueblo ejercer efectivamente el poder; a nivel de una nación entera, en cambio, el poder del pueblo tiene que ser delegado en representantes que terminan por reemplazar la voluntad de los representados; así, por ejemplo, el sistema de partidos como una pieza clave en esta democracia representativa ofrece una ambivalencia constitutiva e insuperable: es el único medio realista que ofrecen las instituciones democráticas para representar la voluntad de los ciudadanos; al mismo tiempo, sin embargo, es un poder que obedece a sus propias reglas y termina por sustraerse al control de los propios ciudadanos y suplantar la voluntad de estos), el de la burocratización (es decir, el hecho de que el poder de los partidos termina concentrándose en una burocracia partidista susceptible de establecer arreglos copulares al margen y aun en contra de la voluntad de sus electores) y el de la tecnocratización (esto es, al hecho de que el tratamiento y discusión de los problemas políticos comienzan a ser abordadas exclusivamente por técnicos, especialistas e ingenieros que buscan ofrecer para los mismos soluciones no políticas y menos aún democráticas, sino técnicas, vinculadas al rendimiento y a la eficacia) (véase Villoro, 1997: 340 y ss.). La alternativa frente a estos proble-

[20] Véase Bobbio, 1984.

mas no es, sin embargo, y en esto Villoro es lo suficientemente claro, destruir las instituciones de la democracia, sino "... hacerlas cumplir la función para la que fueron ideadas. Superar la restricción de la democracia es recuperar su raíz, es decir, avanzar hacia una democracia radical" (Villoro, 1997: 345). El propósito de esta democracia radical será, según Villoro, devolver al pueblo "la capacidad de participar activamente en la decisión de todos los aspectos colectivos que afectan su vida" (Villoro, 1997: 345), es decir, en breve, revitalizar, potenciar y ampliar la asociación para la libertad.

No obstante, atendiendo al hecho de la composición multiétnico-cultural del pueblo a la que ya nos referíamos anteriormente y, en el caso de Villoro, a la experiencia de los llamados pueblos "indoamericanos", nuestro autor señalará que, en el caso de estos

> [...] el pueblo real es heterogéneo, está formado por una multiplicidad de comunidades, villas organizaciones sociales, grupos, etnias y nacionalidades, regiones, estamentos, gremios, confesiones, sectas, federaciones, distintas, a veces opuestas, otras entremezcladas. El hombre del pueblo no es un ciudadano abstracto, "alguien" igual a cualquier otro. Es una persona afiliada a varias entidades sociales, perteneciente a varios grupos y culturas específicas, con características propias y una identidad que lo distingue (Villoro, 1997: 345).

La democracia radical tiene que devolver el poder entonces, no al pueblo ideal sino al pueblo *real*, es decir, a los grupos y etnias que lo componen para, por así decirlo con ayuda de una metáfora topológica, devolverlo a la base de la sociedad, esto es a los ciudadanos, y ejercer de este modo la democracia "desde abajo hacia arriba". Tres son para Villoro los ejes sobre los que, de acuerdo a Villoro, debe desplegarse una "democracia radical" en el sentido en que él la comprende: en primer lugar, esta democracia real se entiende a partir de la difusión de poderes desde la cúspide hacia abajo, hacia los diversos espacios y ámbitos en los que los hombres reales viven, trabajan, desarrollan sus intereses y expresan sus ne-

cesidades. Con ello *no* se busca suprimir, apunta Villoro, y esto es decisivo, al Estado moderno como un poder central, sino más bien posibilitar que los poderes locales participen en las decisiones de aquel y mantengan un control sobre el mismo:

> Muchos Estados nacionales comprenden varias etnias o nacionalidades. Producto a menudo de la colonización, se constituyeron bajo la hegemonía de una nacionalidad o etnia dominante. El proceso de democratización iría en el sentido de reconocer el máximo poder de decisión, compatible con la unidad del país, a los distintos pueblos que lo componen. Cada uno tendría derecho a determinar todo lo referente a sus formas de vida, su cultura, sus instituciones y costumbres, al uso de su territorio. Estatutos de autonomía, negociados con el poder central, establecerían el alcance de sus competencias. El Estado pasaría de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en la que las diferentes comunidades reales participan en el poder (Villoro, 1997: 347).

Así, de acuerdo a Villoro, desde los poderes locales se podrían erigir los regionales que deberán gozar de la mayor autonomía posible frente al gobierno central cuyas funciones se limitarían a los asuntos nacionales comunes. La idea rectora sería entonces la de la difusión de un poder unitario en múltiples poderes locales y regionales. *No* se trataría de anular el poder central del Estado-nación moderno, sino más bien de vincularlo en forma indisoluble —y, de ese modo retroalimentarlo y a la vez controlarlo— a poderes locales y regionales reduciendo las competencias del gobierno central a los ámbitos de las relaciones internacionales, de la defensa, del diseño de la política económica a nivel nacional, de la promulgación de las leyes constitucionales de un estado múltiple, de arbitraje de conflictos de poder (véase Villoro, 1997: 348). Así, el Estado, apunta Villoro:

> Tendría la responsabilidad, sobre todo, de la realización de los bienes públicos que ningún interés local acertaría a promover, por ejemplo: la investigación científica básica, el uso racional de los

> recursos naturales del país, la utilización de nuevas fuentes de energía, el cuidado del medio ambiente y la protección contra el deterioro ecológico... El Estado nacional, en coordinación con otros Estados, está en mejor posibilidad que los poderes descentralizados de realizar esos bienes (Villoro, 1997: 348)

En segundo lugar, la democracia radical por la que se afana Villoro expresa la necesidad *no* de *reemplazar* o menos aun de *suprimir* a la democracia representativa, sino más bien de *complementarla* con diversas formas de *democracia directa*.[21] En efecto, en asuntos com-

[21] Es claro que en algunos momentos, especialmente en sus últimos años, el propio Villoro mostró una tendencia a enfatizar una crítica aún más radical al capitalismo, al individualismo moderno y a la democracia de tipo liberal:

> ... [f]rente a los males del capitalismo [...] el único remedio sería caminar hacia un orden diferente, y aun opuesto, al capitalismo mundial.
>
> Porque la hegemonía del capitalismo se ha acompañado de efectos nada deseables, tales como la depredación de la naturaleza por la tecnología, la primacía de una razón instrumental frente a la ciencia teórica y, en el orden social y político, el individualismo egoísta contra la primacía del bien común.
>
> ¿Cuál podría ser la alternativa? Cualquiera que fuere tendría que ser una que eliminara o, al menos, aminorara los males causados por el capitalismo moderno (Luis Villoro: "II. *Democracia*", en: Villoro, 2015:33)

En pasajes como este parece sugerirse la necesidad no de *complementar* —como aquí se ha dicho— sino más bien de *eliminar* radicalmente los problemas planteados por el capitalismo, el individualismo moderno y las democracias de tipo liberal —esta última comprendida como ahora como *la* configuración política de la variante neoliberal del capitalismo— recurriendo a una suerte de comunitarismo vinculado a las comunidades de las culturas y tradiciones indígenas que habrían de convertirse en una suerte de pivote de una democracia de corte republicano:

> Partamos de nuestra realidad. Comprobamos un país divido; en lo económico, entre pobres y ricos, en lo social, entre poblaciones aisladas, en lo cultural, entre culturas distintas, a menudo, incluso con lenguas diferentes. La desigualdad se profundizado, el tejido social amenaza con romperse, la inseguridad aumentado en toda la sociedad, ante la amenaza del narcotráfico, la economía sufre. Frente a esta situación, ¿cuál sería la alternativa?
>
> Sólo hay una: caminar hacia un nuevo tipo de nación distinto, y aún contrario, al actual sistema mundial: el del neoliberalismo. ¿Implicaría esto aceptar la democracia, aún imperfecta como la que ahora existe? En modo

plejos y más generales que afectan a un país entero no puede funcionar más que la democracia representativa; no obstante, al mismo tiempo, en el nivel local de las comunidades, de las fábricas y los barrios, asuntos limitados pueden ser sometidos a discusión y decisión colectivas bajo formas de democracia directa. Aunque democracia representativa y democracia directa tienen, de acuerdo a esto, espacios distintos, no existe entre ellas, señala Villoro recordando a Bobbio, una separación clara sino más bien un *continuum* y es este *continuum* gradual entre una y otra el que se busca destacar en el proyecto de una democracia radical (véase Villoro, 1997: 349-350).

> alguno. Pero sí caminar hacia *otro tipo de democracia*, distinta y aún contraria, a la auspiciada por el neoliberalismo. El neoliberalismo actual se expresa en una democracia que podría llamarse "liberal", la cual da prioridad a los derechos individuales, en una "democracia representativa" en la que todo individuo esté representado en el congreso, independientemente del tipo de la sociedad real a la que pertenece.
>
> Pero la "democracia representativa" actual no es la única posible. Hay otra superior e incluso contra ir a la supuesta democracia liberal que ahora existe: otra democracia que podríamos llamar "democracia participativa, republicana". Este otro tipo de democracia seguiría las siguientes ideas regulativas: *1)* La prioridad de los derechos hacia la comunidad sobre los derechos individuales. *2)* La realización de un bien común, propiciado por procedimientos que garanticen la participación de todos en la vida pública. Son procedimientos de una *democracia participativa* que impedirían la instauración de un grupo dirigente por encima y sin control de la comunidad. *3)* Las decisiones que se tomaran en esa democracia se orientarían por acercarse lo más posible al consenso.
>
> Así, otra democracia es posible, distinta la liberal. Habría de esta manera los tipos democracia: la llamada "liberal" que es excluyente de muchos y la participativa. Porque la democracia liberal implica, de hecho, la *exclusión* de muchos. Pero hay otra democracia en la que nadie quedaría *excluido* (Luis Villoro: "III. *Pluralidad*", en: Villoro, 2015: 39-40).

En pasajes como este se abre la vía para una interpretación del pensamiento de Villoro ciertamente difícil de seguir debido a una defensa en último término ingenua —y no exenta de un cierto romanticismo— de una idea de comunidad que presenta a esta como una unidad indivisa y homogénea, a una tendencial negación —en último análisis indiferenciada y abstracta— de las libertades y derechos individuales y a una suerte de glorificación imprecisa de la participación que debe ser comprendida, en efecto, como un componente esencial de la democracia pero que, por sí sola, en países como México, ha

Finalmente, en tercer lugar, la democracia radical conlleva una revitalización de la sociedad civil, especialmente en sus funciones de control del Estado. Siguiendo en este punto las ideas de un pensador como Gramsci y atendiendo a las experiencias de las transiciones democráticas en Europa del Este al igual que en los países del Cono Sur de este continente, el énfasis de Villoro en el papel e importancia de la sociedad civil tiene que ver con la necesidad de escapar a la concepción del Estado como el centro organizador de la sociedad y de la política. En ella se expresa, pues, apunta Villoro citando a Cohen y Arato, "... un impulso de "descentralización" del Estado, al que se contrapone la correspondiente sensibilización por las formas de organización y auto-organización no estatales".[22] Es en este punto donde se puede localizar el sesgo republicano de la variante del liberalismo defendido por Villoro.[23] Es así que se entiende su insistencia en subrayar la función que tiene para la

ofrecido una base de apoyo toda suerte de proyectos políticos clientelares y en último término profundamente antidemocráticos. Ciertamente que se detectan con alguna claridad los problemas y vicios que la democracia liberal y representativa, el individualismo y el capitalismo modernos han planteado a la organización económica, social y política y, en particular, a la democracia, en las sociedades modernas (específicamente en las latinoamericanas). No obstante, en pasajes como este Villoro parece simplificar la respuesta a estos problemas y desafíos, remitiendo en forma ingenua y romántica simplemente a algo *otro*, indiferenciado e impreciso, frente al capitalismo, el individualismo y la democracia liberal, a saber: la comunidad, la democracia republicana revitalizada con las tradiciones indígenas. Vuelvo a este punto en la parte final de este ensayo.

[22] Cohen /Arato, 1996, cit., en Villoro, 1997: 351.

[23] El propio Villoro se refiere expresamente a ello remitiendo esta tradición al republicanismo tal y como este se delinea ya en el Maquiavelo de los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* lo mismo que en Rousseau y en las primeras etapas de las revoluciones norteamericana (Thomas Jefferson y John Adams) y francesa (Robespierre), donde se buscaba recuperar la vida de las pequeñas comunidades de carácter agrario y sus formas de organización económica, social y política que podían ofrecer la base para la preservación y desarrollo de las virtudes republicanas, estableciendo un control del gobierno por y desde el pueblo y oponiendo un dique a la dominación incontrolada de los gobernantes a través de la rotación de los cargos públicos y la revocación de los mandatos (véase Luis Villoro: "II. *Democracia*", en: Villoro, 2015: 33-34).

democracia la organización de la sociedad civil a través de redes de diversas formas y de alcance distinto, que aparecen en diversos espacios y en distintos momentos en el cuerpo social sin estar sujetas al poder central del Estado posibilitando de ese modo un control de este por la propia sociedad que se organiza a sí misma. Esto permite una democracia ampliada vinculada, pues

> ... al desarrollo de asociaciones de todo tipo, distintas al Estado, en las que reine una democracia real entre sus miembros y no estén sujetas a controles autoritarios. [Así] [l]a democracia se amplía al establecer prácticas de participación colectiva en organizaciones no gubernamentales de toda clase, en empresas, universidades sindicatos, gremios profesionales, sociedades de distribución y consumo, asociaciones de opinión, iglesias, etcétera (Villoro, 1997: 352).

En esta democracia ampliada las actividades del aparato político del Estado son controladas por estas asociaciones de la sociedad civil. En este punto Villoro es claro, no pueden —ni tampoco deben— reemplazar al Estado; tampoco tienen la misma función que los partidos políticos. Tal democracia se plantea, más bien, como una fuerza independiente del Estado que controla las actividades de este.

La "democracia radical" o "ampliada" en el sentido que la entiende Villoro ha de permitir así un tránsito desde un Estado-nación homogéneo hacia un "[E]stado heterogéneo, constituido por la coordinación de múltiples centros de poder" (Villoro, 1997: 354). En Estados multiculturales constituidos por una gran variedad de nacionalidades y etnias —y en este punto Villoro piensa en el caso de un país como México— un proyecto democrático semejante supondrá necesariamente el reconocimiento de la diversidad de culturas y de la capacidad de autogobierno de cada una de ellas, el reconocimiento al derecho que tienen esos pueblos y grupos étnicos a autodeterminarse en el interior del Estado-nación. Acaso el fin último de este proceso democratizador "sería la reducción del Estado-nación a un lugar de comunicación y de coordinación de los

espacios de poder locales. Las fórmulas concretas, las instituciones que lo integrarían, habría que inventarlas. Pero sus funciones se reducirían a la promulgación del sistema normativo que permitiera la convivencia de los poderes locales, a la coordinación armónica de sus actividades y a la relación con los Estados-nación exteriores que aun subsistieran" (Villoro, 1997: 376).

Ha sido bajo la estela dejada por la obra de Villoro que se reactivaron las discusiones en torno al comunitarismo y al multiculturalismo en México, a su integración en el orden liberal o bien a su contraposición al mismo. Esta discusión se ha seguido sea en el horizonte del debate mexicano (Olivé, 1999; Arriarán, 2001, Velasco, 2006 y Anchondo Pavón, 2014), o sea en el marco del debate internacional impulsado por pensadores como Charles Taylor (véase Lazo, 2008 y 2016).

c. La otra de las vertientes en las que aparece la irrupción de la filosofía política es en el interior del *feminismo*. El feminismo surgió inicialmente como un movimiento social en favor de la igualdad de derechos de la mujer en el marco de los movimientos reformistas en el ámbito de la sociedad y de la educación del siglo XIX en Europa Occidental y en los Estados Unidos y se extendió rápidamente hacia otros países dentro y fuera de Europa. Entre los temas centrales de este movimiento feminista se encontraban los de la igualdad de género, la crítica a los roles y funciones tradicionales asignados a los géneros, la exigencia de la autonomía de las mujeres en el plano económico, social, político y cultural, el combate a las injusticias ligadas a la adscripción al género y, en general, la lucha en contra de las desigualdades a las que las mujeres se han encontrado sometidas desde tiempos inmemoriales. Los inicios del movimiento feminista así entendido surgieron en la época de la *Aufklärung* y en los movimientos de emancipación de la sociedad burguesa al inicio del siglo XVIII. El núcleo fundamental de este movimiento estaba dado por la idea de igualdad entre todos los seres humanos tal y como esta apareció expresada en los ideales de la Revolución francesa. Puede citarse a este respecto a Olympe

de Gouges, quien en septiembre de 1791 redactó una *Declaración de los Derechos de la mujer y de la ciudadana (Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne)*.[24] En ella se exigía la igualdad jurídica, política y social de las mujeres. Prácticamente desde ese momento comenzó a surgir, inicialmente en forma ocasional y no sistemáticamente elaborada, una reflexión filosófica sobre el movimiento feminista y, en general, sobre la "condición femenina". Esta reflexión se ha desarrollado en tres grandes olas:

> La *primera ola* del feminismo se caracterizó por el pensamiento y actividad feministas desarrolladas a lo largo del siglo XIX e inicios del XX centradas ante todo en cuestiones de carácter legal, específicamente en la exigencia del sufragio femenino, del derecho al voto por parte de las mujeres. Un feminismo de la *segunda ola* se vinculó a un periodo que comenzó al inicio de la década de los sesentas del siglo XX en los Estados Unidos y que rápidamente se extendió en Europa Occidental y más allá. A diferencia del feminismo de la *primera ola* que estaba centrado ante todo, como ya se ha dicho, en la cuestión del sufragio femenino y en la superación de los obstáculos legales para acceder a la igualdad de género a través, por ejemplo, del derecho de voto y del derecho de propiedad, el *feminismo de la segunda ola* amplió el espectro temático y político del movimiento feminista incorporando las cuestiones de la familia, el trabajo, la sexualidad, los derechos reproductivos, las desigualdades y las estructuras de opresión patriarcal. Así comprendido, este *feminismo de la segunda ola* comenzó a tematizar los problemas planteados por la violencia en el interior del hogar, por la violación dentro del matrimonio y comenzó a preocuparse por establecer diversas formas de microespacios públicos restringidos solamente a las mujeres (cafés, restaurantes, librerías, centros de ayuda, etc.). Un feminismo de la *tercera ola* puede ser rastreado en los inicios de la década de los noventas en Estados Unidos y en

[24] Puede consultarse el texto completo en francés en: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k426138/f4.image>.

Europa y se prolonga hasta el presente. Dentro de este feminismo de la *tercera ola* se incorporan en forma activa las cuestiones relacionadas con la identidad, la diferencia, la crítica a las concepciones esencialistas del feminismo y la crítica a la noción misma de género.

En el caso específico de México fue especialmente tras el impulso político y cultural provocado por el Movimiento estudiantil de 1968 que comenzaron a surgir en la década de los setenta y a partir de la década de los ochenta comenzaron a surgir, especialmente en los sectores medios ilustrados de los grandes centros urbanos en México —ante todo en la ciudad de México— una serie de reflexiones y preocupaciones aun no organizadas en forma sistemática ni en el plano teórico ni tampoco en el político sobre la condición de la mujer: sobre su independencia económica, su inserción en el proceso de trabajo (sobre la doble jornada de trabajo), su discriminación legal, su representación en los medios como objeto sexual y de consumo, etc. Fue en este contexto que surgieron en México una serie de reflexiones sobre el feminismo en el ámbito de la filosofía. Es en este sentido que debe destacarse la aportación ofrecida por Graciela Hierro (1928-2003) quien en el año de 1978 fundó la Asociación Filosófica Feminista de México y, años más tarde, en 1992, el Programa Universitario de Estudios de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México. A Graciela Hierro se debe, pues, en buena medida la introducción del feminismo en la filosofía en México. Ello se expresa en forma clara en su libro *Ética y feminismo* (1985). En esta obra, Hierro, apartándose de la llamada Filosofía Analítica, intenta colocar su reflexión en el ámbito de la filosofía moral a la que ella considera como comprometida con los problemas que surgen en el ámbito de la vida cotidiana sin descuidar a la vez el rigor en el razonamiento y la argumentación.

Hierro inicia con una descripción de la situación de las mujeres que busca comprender por medio de la categoría del "ser para otro" que remite a la tradición fenomenológica francesa, especialmente a la de Jean-Paul Sartre y, sobre todo, a Simone de Beauvoir. De acuerdo a esto, la conciencia y la realidad de las mujeres se consti-

tuye en el interior de un "ser para otro" que le ha sido impuesto por la conciencia masculina y le impide convertirse en un "ser para sí" como condición necesaria para alcanzar la categoría moral de persona (véase Hierro, 1985: 9). Este "ser para otro" aparece para Hierro, y en este punto sigue a Simone de Beauvoir, en tres categorías constitutivas de la condición femenina, a saber: *inferiorización, control* y *uso* dimensiones que delinean una red de dominación sobre las mujeres por parte de la familia, la sociedad y el Estado.

Una estrategia para impedir la toma de conciencia de esta situación por parte de las mujeres para, de ese modo, reproducir su dominación es la de la *mistificación* de lo femenino, dentro de la cual tienen lugar dos procesos que Hierro caracteriza como *privilegios femeninos*, por un lado y *trato galante*, por el otro. A Hierro le interesa ver así el modo en que esa condición femenina caracterizada por la dominación a las estructuras patriarcales supone un dispositivo que podría denominarse de carácter ideológico en virtud del cual se interpreta la diferencia biológica entre ambos sexos como un punto de apoyo para la institucionalización de la disparidad en el interior de una organización política de carácter patriarcal. De este modo, las mujeres están encuadradas en los papeles tradicionales o bien de reproductora, o bien de trabajadora doméstica, o bien de responsable del cuidado y educación infantiles o bien como un objeto erótico. La ideología imperante busca fundamentar este orden de desigualdad y opresión a partir de un fundamento de carácter biológico procediendo así a naturalizar, como si fueran hechos también biológicos, naturales, las relaciones de dominación del género masculino sobre el femenino.

El propósito que anima a la reflexión de Graciela Hierro en esta obra es así el de desarrollar una "ética feminista" que sea capaz de "fundamentar la moralidad de la condición femenina":

> Mi propósito había de centrarse en la elaboración de una perspectiva ética, independiente en lo posible de doctrinas metafísicas, teorías psicológicas y plataformas políticas. Deseo formular una teoría moral capaz de posibilitar la fundamentación de las creencias

> morales del sentido común, de cualquier época y en cualquier sociedad; y en este hecho radica para mí el valor de la teoría que sostengo (Hierro, 1985: 12).

En el intento de esta fundamentación de la que ella va a denominar una "ética feminista", Hierro recurre tanto a la tradición aristotélica lo mismo que a la kantiana y, sobre todo, a la utilitarista. Así, por ejemplo, ella subraya que el fundamento de la moralidad debe descansar sobre el principio del interés y que lograr la felicidad del mayor número de seres debe constituir el deber moral de los seres humanos (véase Hierro, 1985: 9). Es en ese mismo sentido que Hierro señala que el uso del criterio hedonista debe ser útil para desenmascarar los presupuestos en las instituciones vigentes que entran en contradicción con el interés que debe ser el criterio moral último. Al mismo tiempo, sin embargo, en el capítulo tres de esta misma obra, ella trata de avanzar en la elaboración de una teoría del deber que retome ciertos aspectos de carácter teleológico conforme al espíritu del utilitarismo pero que, al mismo tiempo, incorpore la enseñanza de Kant a la teoría moral que reside en el concepto de universalización que fundamenta a la obligación moral. Todo ello lleva a lo que la propia Hierro denomina una "ética feminista del interés" que debe sentar las bases para una "revolución cultural de la vida cotidiana" (véase Hierro, 1985: 12).

Como ya se ha señalado anteriormente, Graciela Hierro se sirve en su reflexión de categorías desarrolladas por Hegel y reinterpretadas posteriormente por Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, especialmente por esta última en *El segundo sexo*, para tratar de analizar la condición femenina actual. Es en este sentido que Hierro señala que la categoría central que permite explicar la condición femenina es aquella que Simone de Beauvoir caracterizó en *El segundo sexo* como "ser para otro". En efecto, la conciencia femenina se ha comprendido siempre en el interior de un "ser para otro", pues siempre hay otra conciencia —a saber: la masculina— que se impone a la femenina como la conciencia esencial y soberana y le impide convertirse en una conciencia "para sí" para, de ese modo,

alcanzar la condición propiamente humana. El drama que caracteriza la condición femenina se caracteriza así por el conflicto entre ese impulso, esa reivindicación fundamental de todo sujeto que lo impulsa a convertirse en un "ser para sí", por un lado y, por otro lado, la imposibilidad de convertirse en tal debido a la existencia de otra conciencia, "la masculina", que le impide convertirse en sujeto. La conciencia femenina se concibe así entonces como una conciencia, como un ser "para otro" lo que se manifiesta a través de la situación de *inferiorización, control* y *uso* (véase Hierro, 1985: 13 y ss.).

En lo que se refiere a la *inferiorización*, señala Hierro que la condición femenina actual puede explicarse a partir de factores no tanto de carácter biológico como de carácter *cultural*. En efecto, su situación no obedece a una serie de componentes de corte natural-biológico, sino a una serie de condiciones históricas y culturales que restringen la función y las actividades de la mujer en el interior de un orden patriarcal. En ese sentido Hierro subraya el papel que ha tenido el control de la sexualidad femenina, la explotación a la que ha sido sometida la mujer en virtud de su debilidad física frente al hombre en términos de talla, peso y avatares biológicos de su genitalidad vinculados a la menstruación, embarazo y lactancia que han terminado por confinar a la mujer a una función prácticamente de procreación (véase Hierro, 1985: 18 y ss.). Es, pues, en el orden de la cultura que se han conformado las funciones, las actividades, el comportamiento y las actitudes de las mujeres, asignando a ellas funciones asimétricas a través del fomento del ejercicio físico masculino y la reducción del femenino, de la confinación de las mujeres al hogar y a un tipo de educación específica para propiciar así un cierto cultivo de los sentimientos y los efectos basados en la ternura y en el amor y no en la fuerza o la competitividad. Sin embargo, dirá Hierro, el sustrato profundo de esta estrategia de *inferiorización* femenina se explica ideológicamente a partir del hecho de que es la mujer la que procrea justificando con ello e induciendo al orden patriarcal a confinarla a las actividades y funciones vinculadas a la maternidad, el cuidado infantil y el trabajo doméstico (véase Hierro, 1985: 23). Es en este punto donde Hierro se refiere al *control* de la

sexualidad femenina. En efecto, como ya se ha señalado, la condición femenina de *inferiorización* tiene su origen en la diferencia biológica y psicológica entre el hombre y la mujer que posibilite una división y jerarquización de funciones sociales y de formas de poder y asimetría individuales y sociales. Es aquí donde Hierro remite a la forma en que Simone de Beauvoir asume y, al mismo tiempo, crítica la aportación del psicoanálisis para la comprensión de la condición femenina. Sin embargo, Hierro destaca el modo en que Freud, siguiendo en forma acrítica a la tradición de buena parte de la ciencia de su época, analiza las estructuras psicológicas sin cuestionar su contenido social convirtiéndolas en un hecho natural imposible de ser trascendido. Así, señala Hierro, el análisis que ofrece Freud de la condición femenina está orientado siempre por el modelo masculino. De este modo, la diferencia entre la condición psicológica femenina y el arquetipo masculino que toma Freud como hilo conductor lleva al creador de psicoanálisis a considerar una *falla* en la estructura psicológica femenina que se explica a través del complejo de castración femenino y de la envidia por la posición del pene;[25] de este modo, según Freud, una vez que la mujer alcanza la madurez expresada en el orgasmo vaginal que supone la penetración del pene y la posibilidad de fecundación, abandona su pretensión de ser como el hombre para aceptar finalmente su identidad femenina y constituirla en el interior de este reconocimiento. Freud tiene razón, afirma Hierro, en su señalamiento en el sentido de que la conducta sexual femenina se caracteriza y a la vez se distingue de la masculina en relación a la frecuencia y fuerza de sus respuestas sexuales. No obstante, agrega Hierro a continuación, la explicación de ello no se debe a diferencias insalvables entre el hombre y la mujer sino, más bien, a condiciones culturales de *control* y *uso* de la sexualidad femenina. En efecto, apunta Hierro, el control sexual femenino se inicia ya desde la infancia y se refuerza especialmente durante la pubertad y la adolescencia, sometiendo

[25] Hierro remite aquí al texto de Freud, *Tres contribuciones de la teoría del sexo* (véase Hierro, 1985: 26, nota al pie).

a las mujeres a una rígida reglamentación en materia sexual que va desde la prohibición a discutir públicamente los temas relacionados con el cuerpo, con el género y con el sexo femenino hasta el cuidado en el contacto con otras personas sean de otro sexo o sean del mismo sexo (véase Hierro, 1985: 28):

> Por otra parte, ha sido siempre un problema para las jóvenes, intentar comprender por qué el mismo comportamiento aprobado en los hombres, en cuanto a la conducta sexual, es altamente reprimido en ellas. El rechazo va en contra de comportamientos femeninos que supongan agresividad, autoafirmación e independencia, todos estos rasgos valorados en los hombres. Los intentos de superar la pasividad orgásmica se interpretan como una "virilizacion" en el caso de Freud o como la antesala de la prostitución (Hierro, 1985: 29).

De acuerdo a esto, la mujer se encuentra entonces *controlada sexualmente* y, en virtud de ese control, confinada a las actividades y funciones de procreación que suprimen su impulso sexual y su capacidad orgásmica para someterla a un orden patriarcal monogámico. Este orden patriarcal, asegura Hierro, ha limitado la potencialidad erótica de las mujeres y ha asignado a estas el *uso* de responsable de la procreación, de las tareas domésticas y del cuidado de la familia, pudiendo aparecer así o bien como esposa, o bien como madre o bien, en algunos casos, como un objeto sexual bajo la figura de la prostituta. Estos tres elementos de la *inferiorización*, el *control* y el *uso* son así definitorios de la condición femenina comprendida esta en el marco de un "ser para otro". Con el propósito de enmascarar, preservar y reproducir esta condición femenina, el orden patriarcal recurre a diversas estrategias de *mistificación*. Estas estrategias de mistificación tienen lugar a través de dos modos: por un lado, el de los *privilegios femeninos* y, por el otro, el del *trato masculino galante*.[26]

[26] El concepto de "mistificación" lo remite Hierro específicamente a la obra de la feminista Betty Friedan y a su libro *The Feminine Mystique* (1963), uno de

Así, en virtud de los privilegios femeninos y del trato masculino galante se fomentan y acentúan los rasgos que se consideran como característicos de la mujer, a saber: la pasividad, la ignorancia, la docilidad, la ternura, etcétera. Ello contribuye a reproducir las características ya señaladas de *inferiorización, control* y *uso* que aparecen en forma descarnada y extrema en el que se considera el personaje femenino más devaluado: el de la prostituta, así como en la figura que presenta su polo extremo, positivo: el de la madre (véase Hierro, 1985: 14):

> A través de la mistificación de "lo femenino", se garantiza la permanencia del *statu quo* de la condición femenina, la cual adquiere su expresión concreta en el "privilegio femenino" y el "trato galante". El primero es la ventaja económica de ser mantenida y el segundo, la obtención de un rango social de trato preferente. Y, para conservar ambos, las mujeres desarrollan la actitud concomitante de "conservadoras" del orden social establecido; por esta razón, la mujer se convierte en el principal defensor y transmisor de la ideología patriarcal (Hierro, 1985: 16).

Estas estrategias de "mistificación" contribuyen así a fortalecer y reproducir los "valores femeninos" de pasividad, docilidad, falta de independencia, etcétera, para pasar a convertirlos en rasgos característicos y definitorios de lo que significa ser mujer. Es en ese sentido que ya desde el Concilio de Nicea (325 d.C.) se ha exhortado ya desde siempre a las mujeres a que ajusten su vida y su papel al de la imagen de la virgen María. Además, apunta Hierro siguiendo aquí de nuevo a Betty Friedan, esta mistificación de lo femenino tiene como objetivo el mantener a las mujeres fuera del ámbito productivo, fuera del mercado de trabajo, considerándolas como mano de obra gratuita para el trabajo doméstico e imprimiendo de ese modo una mística especial al papel de la maternidad conside-

los libros fundadores de la segunda ola del feminismo en los Estados Unidos de América.

rada como un "destino femenino". La identidad femenina se constituye así en el interior de una serie de relaciones de dependencia con respecto al hombre sea como esposa, como madre o como prostituta. Del mismo modo, el "trato galante" por parte de los hombres hacia las mujeres que se presenta inicialmente como una relación de respeto y consideración de los primeros hacia las segundas no es una cortesía y una deferencia sin más, sino una relación asimétrica que asigna a las mujeres una función inferior a la de los hombres. Para Hierro ha habido sobre todo dos instituciones que han defendido estas estrategias de mistificación, reproduciéndolas y, de ese modo, afianzado el orden patriarcal: por un lado, la familia patriarcal y, por el otro, la Iglesia cristiana. Una y otra son los baluartes de la mística femenina (véase Hierro, 1985: 18).

La condición femenina, sin embargo, se explica no solamente a partir de condiciones *culturales*, sino también *económicas*. Estas condiciones económicas se explican inicialmente a partir de la división del trabajo sexual como ya lo había analizado, recuerda Graciela Hierro, Friedrich Engels en su célebre obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1886). En efecto, ya Engels había señalado que la división del trabajo entre hombres y mujeres tenía como propósito garantizar la producción y reproducción de la vida inmediata de cara a las necesidades sociales planteadas por los procesos de producción y reproducción de la sociedad. Es justamente la diferencia biológica entre ambos sexos la que se encuentra a la base de la primera división del trabajo y es este hecho, recuerda Hierro, lo que para Engels condujo a la "derrota del sexo femenino". Todo ello dio lugar a una organización patriarcal en la que se institucionalizó y preservó el dominio masculino:

> Constituye la institucionalización de la fuerza masculina y su pilar es la familia monogámica, es la forma reciente de las instituciones sociales primarias, cuyo objetivo es el de garantizar un control total sobre la vida individual de sus miembros. Los Estados, generalmente, consideran a la familia patriarcal monogámica como una forma social que completa su control sobre los hombres en la vida

> que podríamos llamar personal. Así la familia, la sociedad y el Estado, son las tres entidades que desde el patriarcado se interrelacionan. En las tres, la cabeza es el hombre, el patriarca; las mujeres tienen mayor injerencia en la institución de menor fuerza social: la familia, escasa en la sociedad y prácticamente nula en el Estado. La mayor jerarquía de poder detectada por el hombre se sostiene y se justifica por todas las instituciones sociales: la religión, la moral, la opinión pública y la ley (Hierro, 1985: 36).

De esta manera, el patriarcado ha significado siempre el poder de la figura masculina, del padre, sobre la vida y la propiedad de la familia. Es él quien rige sobre vida y destino de esclavos, hijos y mujeres. Su autoridad es absoluta y corresponde al de la fuerza suprema en el Estado. Décadas más tarde, Simone de Beauvoir sometió a una crítica la interpretación ofrecida por Engels que consideraba el inicio de la sujeción femenina a partir del surgimiento de la propiedad privada. De acuerdo a ella, el patriarcado no se explica tanto a partir del origen de la propiedad privada, no tanto como el triunfo de los hombres sobre las mujeres y los esclavos, sino más bien como el triunfo de los fuertes sobre los débiles, del género masculino sobre el femenino. No es entonces sólo a partir del origen de la propiedad privada que los hombres se han impuesto sobre las mujeres; esta sujeción ha existido más bien prácticamente desde siempre y ha confinado a las mujeres desde tiempos inmemoriales a una procreación desordenada, a las tareas domésticas y al cuidado infantil. El patriarcado lo que hizo fue institucionalizar esta situación, institucionalizar la sujeción femenina (véase Hierro, 1985: 37-41).

Hierro procede ahora a bosquejar los lineamientos de lo que ella denomina una "ética feminista del interés" que apunta en último análisis hacia la creación de una nueva cultura (véase Hierro, 1985: 111). Una ética semejante toma como punto de partida el desarrollo de la conciencia por parte de las mujeres de su condición de opresión, esto es, el hecho de que, independientemente de su nivel socioeconómico y de su localización geográfica y cultural, la

mujer ha sido obligada a asumir la función femenina maternal so pena de la pérdida de sus privilegios y del trato galante masculino. Es justamente esta condición de sujeción, su sometimiento a las imágenes tradicionales de la mujer bajo la forma de madre y esposa, lo que impide a las mujeres realizar lo que Hierro denomina "el ideal ético de la felicidad individual y colectiva" (véase Hierro, 1985: 111). La condición femenina no debe ser más explicada a partir de la biología ni como un dato meramente natural, sino más bien en virtud de procesos históricos, culturales y económicos que han llevado y permiten explicar su situación de opresión. La toma de conciencia de esta situación de opresión va a alcanzar su dimensión ética, de acuerdo a Hierro, tan pronto haga su aparición explícita un trazo que hasta ahora ha sido invisibilizado en ella, a saber: el de la *acometividad*, entendida esta en el sentido de valentía, osadía para emprender algo y hacer frente a sus dificultades (véase Hierro, 1985: 113).

A lo que apela entonces Graciela Hierro para poder desarrollar la que ella ha denominado "ética feminista del interés" es pues, a un carácter o, mejor dicho, a una virtud que es la de la *acometividad*. Ella conduce a una valentía que habrá de permitir a las mujeres superar su condición de inferioridad. Ella conlleva una osadía que aparece ya en la mitología, la tragedia e incluso en la propia historia y que, en el interior del orden patriarcal, ha sido considerada siempre como una suerte de antítesis de la imagen femenina:

> Siguiendo esta línea de pensamiento, sostengo que en la acometividad femenina hay una dimensión ética, cuando se han orientado a logros específicos: el conocimiento científico, la capacitación para la tarea productiva y reproductiva, y la adquisición de una actitud general de superación del estado ancestral de retraso en el cual las mujeres han vivido. Todo esto es producto de la opresión y de la dedicación exclusiva a la maternidad (Hierro, 1985: 113).

Esta "ética de la liberación femenina" como también la denomina Hierro tiene así como objetivo el de la superación de un estado de

opresión de la mujer para lograr lo que Hierro denomina el "desarrollo integral" para, de ese modo, dar cumplimiento a lo que ella denomina el principio del interés, a saber: "el principio de la mayor felicidad" (véase Hierro, 1985: 114). A este principio se asocia, además, la universalización de los que Hierro denomina valores "femeninos positivos" como son la suavidad, la delicadeza, la ternura, la sensibilidad, la paciencia, la receptividad y el sentido comunitario y, en forma correspondiente, la devaluación de los seudovalores femeninos como la pasividad, la docilidad, la sumisión, la dependencia y la pureza. Todo ello apunta también, como ya se ha dicho, a la creación de una nueva cultura en la que se elimine finalmente toda forma de hegemonía, sea esta masculina o femenina: "En suma, la nueva actitud moral que se propone nace de la *afectividad* y del *conocimiento* en su universalización para superar la condición de opresión e imponer los rasgos positivos femeninos" (Hierro, 1985: 115).

Todo ello conduce a una reapropiación por parte de las mujeres de su propio cuerpo, a una revalorización y distribución igualitaria del trabajo doméstico de forma tal que haga posible la autonomía de las mujeres, libere el placer erótico femenino, desarrolle la afectividad y permita la autoafirmación de las mujeres y la formación paulatina de una nueva identidad al margen de las estrategias de mistificación anteriormente mencionadas. Ello supone medidas programáticas concretas como el uso libre de anticonceptivos, el desarrollo de la contracepción masculina, la despenalización del aborto, etcétera (véase Hierro, 1985: 116).

Es claro entonces para Hierro que el enemigo de la mujer no es tanto el hombre concreto ni tampoco el capitalismo ni la propiedad privada; tampoco lo es el socialismo. Su enemigo es el orden patriarcal y la ideología que de él dimana que se han convertido en dominantes en *todas* las sociedades modernas (véase Hierro, 1985: 119). Es en ese sentido que ha de quedar más clara la que puede ser considerada la idea central de la ética feminista, a saber: *la eliminación de opresión femenina como un deber moral de las mujeres*, un deber que, por lo demás, lo es tanto para el género femenino como para

el masculino. La lucha feminista es por tanto, subraya Hierro, no tanto en contra de los hombres concretos, sino en contra del orden y la ideología patriarcales. Es claro, sin embargo, que el feminismo y la ética feminista no lograrán superar todas las formas de explotación y opresión humanas. Así, afirma Hierro, incluso aun cuando pudiera ser alcanzada la igualdad en términos de género, continuarán un sinnúmero de injusticias y desigualdades sociales. La lucha femenina deberá entonces ser parte, plantea Hierro hacia el final de su libro, de una serie de luchas en diversos frentes y en distintos ámbitos en contra de las distintas formas de desigualdad y de injusticia. Cada una de estas luchas comienza por así decirlo en uno de los lados de una inmensa montaña de injusticias y probablemente algunas de ellas —quizá varias, tal vez incluso todas— se encuentren en algún punto, en alguna ladera de esa montaña. Todas ellas parecen proseguir uno y el mismo objetivo, acaso nunca alcanzado, a saber: disminuir el sufrimiento humano innecesario (véase Hierro, 1985: 121).

La interrogación en torno al feminismo, a las cuestiones de género —a la noción misma de "género"— a su deconstrucción y desnaturalización, a la forma en que se ha insertado en relaciones de poder y, a la vez, en luchas políticas en favor de demandas específicas por ciertos derechos, por políticas de acciones afirmativas o por nuevas formas de aparición y expresión acompañadas de nuevas narrativas en el espacio público ha acompañado a las reflexiones de Griselda Gutiérrez[27] al igual que a las de María Pía Lara[28] y Antonio Marquet,[29] y ha encontrado una resonancia en discusiones dentro y fuera de la filosofía a través de revistas como *Fem* (publicada a partir de 1976) y *Debate Feminista* que comenzó a publicarse sólo a partir de 1990.

d. John Rawls (1921-2002) ha sido considerado con razón como uno de los filósofos políticos más relevantes de la segunda mitad del

[27] Gutiérrez 2002a y 2002b.
[28] Lara, 1999.
[29] Marquet, 2006 y 2018.

siglo xx. El eje de su reflexión gira en torno a preguntas centrales de la filosofía moral y política, específicamente alrededor de las que tienen que ver con la fundamentación filosófica de una teoría de la *justicia*. Al menos cuatro razones han sido centrales para asignar un papel fundamental a Rawls en la filosofía política del siglo xx, a saber: en primer lugar, él contribuyó decisivamente a rehabilitar la filosofía moral y política; en segundo lugar, con su propuesta contribuyó al debilitamiento y posterior relevo del utilitarismo como la teoría moral y política predominante en la tradición anglosajona; en tercer lugar, su teoría introdujo nuevamente una forma metódica de argumentación que remitía al contractualismo clásico desarrollado en la línea de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Finalmente, en cuarto y último lugar, a diferencia de las teorías clásicas de los autores arriba mencionados, el desarrolló una teoría de la justicia que fundamentó filosóficamente no sólo el aseguramiento de la coexistencia y la regulación de la libertad, sino que también, al mismo tiempo, atendió las preguntas relacionadas con la distribución de bienes económicos y oportunidades sociales.

Los primeros esbozos de la fundamentación filosófica de la justicia fueron expuestos por Rawls en dos ensayos de los años cincuenta: *Two Concepts of Rules* (*Dos conceptos de reglas*, 1955) y *Justice as Fairness* (*Justicia como imparcialidad*, 1958). Así, después de una serie de trabajos y elaboraciones previas entre las que destacan los dos ensayos anteriormente señalados y otro con el título *Distributive Justice* (*Justicia distributiva*, 1967), Rawls publicó en el año de 1971 la que puede ser considerada su obra central con el título *A Theory of Justice* (*Teoría de la justicia*, 1971). Podría decirse que el objeto de la teoría de la justicia de Rawls es el de la regulación, conforme a principios universales, de conflictos de interés en una sociedad entendida como un sistema de cooperación en el que los bienes tienen que ser distribuidos de acuerdo a criterios de imparcialidad de modo que tanto las cargas como los beneficios de la cooperación sean distribuidos de modo imparcial entre los distintos miembros de esa sociedad de cooperación. La justicia no se comprende como una virtud de acciones o de individuos, sino más bien como una virtud

de *instituciones* y, más específicamente, de las que Rawls denomina las instituciones sociales básicas o, como el propio Rawls lo señala, la "justicia social" cuyo objeto primario es la "estructura básica de la sociedad" se ocupa de

> [e]l modo en que las instituciones sociales fundamentales distribuyen derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las desventajas de la cooperación social. Por instituciones fundamentales *(major institutions)* comprendo la constitución política y los arreglos sociales y económicos principales. Por consiguiente, la protección legal de la libertad de pensamiento y de la libertad de conciencia, los mercados competitivos, la propiedad privada en los medios de producción y la familia monogámica son ejemplos de instituciones sociales fundamentales *(major social institutions)*. Tomadas en su conjunto como un esquema, las instituciones fundamentales definen derechos y deberes de los seres humanos e influyen en sus proyectos de vida, en lo que ellos pueden esperar ser y que también ellos pueden esperar hacerlo (Rawls, 1971, §2: 6-7).

Así, la *Teoría de la justicia* formula y fundamenta los principios básicos de la cooperación social, los principios y normas básicos a los que deben ajustarse las instituciones básicas de las sociedades modernas.

> Esos principios regulan entonces la elección de una constitución política y los principales elementos del sistema social y económico. La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales y de las oportunidades económicas y de las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad (Rawls, 1971, §2: 7).

Como el propio Rawls lo señala, su propósito principal es el de presentar una concepción de la justicia que generalice y desarrolle en un nivel aún más alto de abstracción una teoría que había sido

ya familiar en la tradición del contrato social tal y como esta aparece en Locke, Rousseau y Kant. No se trata, sin embargo, de pensar el contrato original como un contrato a partir del cual los individuos elegirían su ingreso a una sociedad en particular o a una forma específica de gobierno. No, más bien la idea rectora para Rawls es la de que los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad son producto de un "acuerdo original *(original agreement)*", esto es, son los principios que elegirían y aceptarían individuos libres y racionales en una posición inicial de igualdad y a partir de los cuales definirían los términos fundamentales de la asociación en la que ellos vivirían (Rawls, 1971, §3: 10). Los principios así encontrados son los principios que regularán toda suerte de dispositivo y acuerdo institucional adicional, ellos especificarían además los tipos de cooperación social justos al igual que las formas de gobierno que podrán ser establecidas. A este modo de considerar los principios de justicia es a lo que Rawls llamará "justicia como imparcialidad *(justice as fairness)*" (Rawls, 1971, §3: 10). La teoría de Rawls se propone, pues, determinar y fundamentar los principios a partir de los cuales podrán ser asignados derechos y deberes básicos y distribuir los beneficios y de las cargas de la cooperación social en el interior de una sociedad determinada. Como el propio Rawls lo señala, esta idea de la "justicia como imparcialidad *(justice as fairness)*" expresa por ello la idea de una "posición original de igualdad *(original position of equality)*" que es el correspondiente al estado de naturaleza en las teorías habituales del contrato social. En forma análoga al estado de naturaleza en estas figuras tradicionales del contrato social, la posición original a la que se refiere Rawls no remite en modo alguno a una situación histórica específica ni tampoco a un estadio "primitivo" o inicial de una sociedad o de una cultura. Se trata más bien de una situación puramente hipotética, contrafáctica, que es caracterizada de una cierta manera que en el curso de la argumentación permita conducir a una determinada concepción de justicia, esto es a la idea de una justicia como imparcialidad. Como rasgos centrales de esta situación así entendida, según Rawls, se puede mencionar el que ninguno de los in-

dividuos que se encuentran en esta situación conoce cuál va a ser su lugar en la sociedad, ni tampoco su posición de clase ni su estatus social ni la manera en que estarán distribuidos los bienes en esa sociedad cuyos principios se trata de determinar y fundamentar, ni tampoco sus habilidades, su inteligencia, etcétera. Es así, señala Rawls, que los principios de justicia habrán de ser elegidos detrás de un "velo de ignorancia *(veil of ignorance)*" que garantizará precisamente la imparcialidad (véase Rawls, 1971, §3: 10-11). La idea de la justicia como imparcialidad remite así a una elección, la más universal y a la vez fundamental que pueden realizar los individuos, esto es aquella que tiene que ver con la elección de los primeros principios de una concepción de la justicia que habrá de regular, fundamentar y legitimar las instituciones básicas de la sociedad así como su eventual reforma y posibilidad de crítica. Según Rawls, los individuos colocados en una situación inicial así descrita elegirían a partir de dos principios, a saber: el primer principio es un principio que expresa la igualdad en la asignación de derechos y deberes básicos; el segundo, en cambio, sostiene que las desigualdades sociales y económicas por ejemplo las desigualdades de bienestar y autoridad son justas sólo si son capaces de compensar los beneficios para cada cual y en particular para los miembros más desfavorecidos de una sociedad (Rawls, 1971, §3: 13).

Después de haber expuesto estos dos principios, Rawls se refirió expresamente a algunas de las limitaciones que él mismo detectaba en su propia propuesta. Una de ellas es la de que su análisis estaba restringido solamente a la determinación y fundamentación de una virtud central que es la de la justicia, pero dejando de lado, sin embargo, otras que son igualmente importantes para toda sociedad. La segunda tiene que ver con el hecho de que esta teoría se circunscribe al ámbito de las relaciones entre personas, entre seres humanos y deja de lado por el momento las relaciones entre seres humanos, por un lado, y, en general, el resto de la naturaleza, por el otro. Igualmente importante es el hecho de que Rawls excluye del análisis que presenta en esta que es su primera gran obra dos aspectos que en la discusión posterior se revelarán como centrales,

a saber: por un lado, quedan fuera del ámbito de reflexión en esta obra las cuestiones relacionadas con la justicia en el marco de las relaciones entre Estados y, en ese sentido, dirá Rawls, su propuesta se restringe a formular una "concepción razonable de la justicia para la estructura básica de la sociedad concebida... como un sistema cerrado, aislado de otras sociedades" (Rawls, 1971: §2: 7); por otro lado, agregará también Rawls, su reflexión dejará de lado las preguntas referidas a qué hacer, a cómo actuar frente a las injusticias y, en ese sentido, su propuesta no considerará la teoría del castigo, las doctrinas de la guerra justa, la justificación de los distintos modos de oposición a regímenes injustos que abarcarían desde la desobediencia civil hasta la resistencia e incluso la revolución. Tampoco se incluyen en las consideraciones ofrecidas en este libro los problemas relacionados con la "justicia compensatoria *(compensatory justice)*", es decir, con las cuestiones que tienen que ver con la reparación y compensación en el presente de injusticias que fueran cometidas en el pasado sobre a individuos y grupos determinados (esto tiene que ver, por supuesto, con el colonialismo, la esclavitud, etc.) (véase Rawls, 1971, §2: 8), o bien con la justicia transicional requerida en aquellas sociedades y regímenes que se encuentran en un proceso de transición hacia la democracia, etcétera.

La obra de Rawls y los problemas planteados por la teoría de la justicia han tenido una recepción y desarrollo muy intensos en México. Así, por ejemplo, Jesús Rodríguez se ha dedicado al estudio de la obra de este filósofo norteamericano, particularmente a su comprensión del liberalismo (véase García González, 2002 y Rodríguez, 2003 y 2010), mientras que Carlos Pereda, Julieta Marcone, María Teresa Muñoz y Sergio Ortiz Leroux han confeccionado un muy completo y bien organizado *Diccionario de justicia* en el que diversos filósofos del ámbito iberoamericano abordan distintos conceptos y problemas vinculados a la noción de justicia (véase Pereda, Marcone, Muñoz y Ortiz Leroux, 2017). A Paulette Dieterlen, por su parte, debemos un interesante estudio sobre los problemas planteados por la teoría de la justicia de John Rawls a quien Dieterlen coloca en el centro de un debate con Robert Nozick y Gerald

Cohen para discutir temas y conceptos nodales como los de justicia distributiva, bienes primarios, capacidades, Estado de bienestar, etc. (véase Dieterlen, 2001). Dieterlen prosiguió su reflexión en una investigación desarrollada en una doble dimensión, tanto teórica como práctica, en torno a un problema lacerante en el mundo, especialmente en nuestro país: el de la pobreza (véase Dieterlen, 2003). Jesús Rodríguez, Luis González Plascencia y Mario Alfredo Hernández se han dedicado a analizar filosóficamente los fenómenos de discriminación, exclusión y, en general, los rostros de la injusticia (véase Rodríguez, 2011, así como Plascencia y Hernández, 2017) al igual que a los problemas planteados por la justicia transicional (véase Rodríguez y Rincón, 2013).

Un problema especialmente relevante es hoy en día el de la justicia cosmopolita y la justicia transnacional. En efecto, El derrumbe del "socialismo" en la Unión Soviética y en los países de Europa oriental, el resurgimiento de formas más o menos agresivas del nacionalismo, el despliegue de conflictos religiosos y étnicos de mayor o menor intensidad, los fenómenos de inmigración masiva desde los países más pobres hacia aquellos otros en los que se han concentrado la riqueza y el bienestar, el dramático abismo, que parece no poder cerrarse, entre países industriales y postindustriales, por un lado, y países en los que amplias capas de la población apenas sobreviven debajo de la línea de la pobreza, por el otro, caracterizan la escena internacional contemporánea y constituyen a la vez un motivo de desasosiego y preocupación, pero también un desafío para la filosofía hoy en día.[30] Ha sido justamente en el horizonte de la reflexión sobre estos problemas que se ha desarrollado en el interior de la filosofía política y de la filosofía del Derecho actuales una corriente a la que se identifica bajo la denominación genérica de "cosmopolitismo".[31] En ella se agrupan una serie de reflexiones sobre la justicia ya no a nivel estatal-nacional, sino más bien a escala global, por la crítica a una política orientada —o

[30] Véase Leyva y Granja, 2009.

[31] Sobre este tema véase, por ejemplo, Brock y Brighouse (2005) y Anderson-Gold (2005).

reducida— sólo al nivel nacional, por la exigencia de una reforma radical de las instituciones internacionales y la edificación de otras nuevas que posibiliten una cooperación internacional justa, por una redistribución de la riqueza lo mismo que por la defensa de los derechos humanos y el mantenimiento de la paz a escala internacional. El cosmopolitismo subraya en este sentido la universalidad irrestricta de los deberes de la justicia y busca así vincular la pretensión de universalidad irrestricta de los derechos humanos a la posibilidad de atribuir deberes que vayan más allá de las fronteras estrictamente nacionales y ponga a disposición de todo individuo los bienes que requiere para su subsistencia, desarrollo de sus capacidades y realización de sus planes de vida. Una tesis central de la vertiente cosmopolita es, desde luego, la de que el despliegue incesante de los procesos de entrelazamiento e intercambio económico, social, político, tecnológico y cultural a escala internacional —a los que se comprende hoy en día bajo el rubro genérico de "globalización"—[32] han ampliado de hecho las fronteras de la justicia más allá de los límites del ámbito estatal-nacional. De este modo, si bien es cierto que la comunidad internacional parece seguir consistiendo en una multiplicidad de Estados-nación más o menos independientes, también lo es el hecho de que la interdependencia multidimensional entre las diversas naciones que se ha

[32] Siguiendo a Jürgen Habermas, entiendo por "globalización" un proceso caracterizado por la creciente extensión e intensificación de las relaciones de circulación, comunicación e intercambio en los planos económico, social y cultural por encima de las fronteras trazadas por los Estados-nación particulares. Este proceso de extensión e intensificación crecientes abarca tanto a la circulación de bienes y personas como al intercambio de informaciones y bienes —materiales e inmateriales— y a la creación de densas redes de relaciones entre los seres humanos a escala planetaria gracias al despliegue de medios de comunicación digitalizados y, en general, a la expansión de las relaciones capitalistas de mercado. Este proceso conlleva también la planetarización de problemas y riesgos que trascienden a las fronteras nacionales y que van desde la tecnología genética hasta el terrorismo, pasando por los riesgos ecológicos, los grandes movimientos migratorios desde los países pobres hacia los ricos y, en general, la pobreza en el llamado Tercer Mundo en medio de islas de riqueza en los países más desarrollados (véase Habermas, 1998: 101 y ss.).

desarrollado a partir de los procesos de intercambio y entrelazamiento anteriormente mencionados ha acabado por crear de hecho nuevas formas y centros de poder que cuestionan el concepto tradicional de los Estados nacionales como actores independientes. En efecto, el contexto global configura y a la vez limita las opciones —especialmente las económicas y políticas— que se encuentran a disposición de los Estados transformando así el sentido y las funciones de la soberanía nacional y cuestionando de este modo el fundamento de la legitimidad del Estado.[33] En este sentido es preciso pensar en el modo en que, en el interior de un sistema globalizado formado por una red cada vez más densa de interacciones entre los diversos Estados, las acciones y medidas tomadas por los Estados más poderosos afectan directa o indirectamente las oportunidades y proyectos de vida de personas que no están sujetas a su jurisdicción y ello ocurre o bien por medio de la incidencia directa que ellos desempeñan —en virtud de su poder— en la configuración y determinación de funciones de las instituciones económicas, sociales, políticas y culturales que regulan los intercambios a nivel internacional, o bien a través del poder que conceden a las élites políticas de los Estados menos desarrollados aún cuando estos no sean de corte democrático.[34]

En virtud de fenómenos como los anteriormente descritos —fenómenos que adquieren una significación cada vez mayor en el mundo contemporáneo en el que los refugiados, las personas desplazadas, las personas sin Estado y los migrantes que han sido prácticamente expulsados de sus países por razones económicas o políticas, se están convirtiendo en un porcentaje creciente de la población mundial— conceptos como los de "identidad", "ciudadanía" y "nación" se han convertido en algo especialmente complejo. Así, por ejemplo, el Estado-nación moderno ha establecido la comunidad política y la pertenencia a ella en términos de una categoría fundamental, a saber: la de ciudadanía nacional. Los fe-

[33] Véase Held, 1995:224.

[34] Véase Pogge, 2002, especialmente el apartado 4.9.

nómenos anteriormente descritos, sin embargo, plantean la pregunta de cómo integrar en la comunidad política a quienes se encuentran en espacios que no son propiamente *nacionales* sino, como se ha señalado, más bien *transnacionales*: extranjeros, inmigrantes, refugiados, solicitantes de asilo por razones económicas o políticas, etc.[35] Estas migraciones transnacionales y, en general, los movimientos de personas a lo largo de, a través de y en las fronteras interestatales poseen una gran significación para una comprensión de la justicia que no esté circunscrita al ámbito de un Estado-nación determinado, pues en ellos se plantea en forma especialmente dramática el dilema entre las pretensiones de autodeterminación propias de la noción de soberanía y, a la vez, la adhesión a principios que plantean una pretensión de validez más allá de los límites de la soberanía nacional. Estos fenómenos plantean así un cuestionamiento del modelo "westfaliano" que presupone una autoridad política unificada y dominante cuya jurisdicción sobre un espacio territorial claramente definido es suprema. La eficacia, fuerza explicativa y relevancia normativa de un modelo de esta clase se desafía en la actualidad, pues, por el despliegue de una economía global a través de la formación de mercados libres de capital y de trabajo, por la creciente internacionalización de la comunicación y las tecnologías de la información, por la globalización de problemas y conflictos en diversos planos (cambio climático, terrorismo, narcotráfico), por la emergencia de redes económicas, sociales, políticas y culturales internacionales y transnacionales al igual que por el crecimiento de actores e instituciones políticos internacionales, subnacionales, supranacionales y transnacionales. Es así que Paulette Dieterlen se ha dedicado a analizar los problemas planteados por la justicia global y las relaciones que mantiene con la justicia local (véase Dieterlen, 1997), Bernardo Bolaños, los problemas planteados por la migración, el tráfico de personas y las nuevas formas de esclavitud (véase Bolaños, 2013), Teresa Santiago se ha preocupado por los problemas filosóficos planteados por la guerra y la violencia

[35] Véase sobre este tópico, por ejemplo, Benhabib, 2004.

(véase Santiago, 2013) y, finalmente, Dulce María Granja y quien esto escribe, han reflexionado sobre los desafíos filosóficos planteados por la globalización desde la perspectiva de una justicia cosmopolita (véase Granja y Leyva, 2009).

Consideraciones finales

A lo largo de la presente obra hemos expuesto y analizado diversas corrientes, posiciones y autores que han definido a la filosofía en México a lo largo del siglo xx y en los albores del xxi. Hemos visto así el modo en que la filosofía se integró a proyectos de legitimación, fortalecimiento y crítica del orden social, político, económico y cultural de México. Así, al inicio de este libro nos referimos al modo en que se insertó la recepción y desarrollo del positivismo en México en el marco de un proyecto de modernización del país, articulándose como un discurso de legitimación de un orden político de corte autoritario. Nos referimos también a la manera en que la generación del Ateneo de la Juventud desarrolló una decidida crítica al pensamiento positivista y, de ese modo, al orden institucional por él legitimado. Sin embargo, vimos también cómo, con el correr del tiempo, algunos de los miembros más relevantes del Ateneo de la Juventud —pienso en este sentido especialmente en José Vasconcelos y en Alfonso Reyes— desarrollaron un proyecto de articulación y legitimación del orden político y cultural emanado de la Revolución mexicana; así, sobre la base del ideario suministrado por la generación del Ateneo se configuró un dispositivo cultural e ideológico del México posrevolucionario al que se comprendió en el marco de un nacionalismo dotado de una perspectiva latinoamericanista frente al mundo anglosajón. Cabe señalar en este mismo sentido que algunos elementos de este proyecto se insertaron en forma directa o indirecta en la ideología de la Revolución mexicana

y formaron parte de la propuesta ideológica y política que definió al Partido Nacional Revolucionario y, años más tarde, al Partido Revolucionario Institucional. Especialmente relevante fue la generación del Ateneo de la Juventud porque algunos de sus representantes más destacados, entre ellos José Vasconcelos y Alfonso Reyes, contribuyeron activamente a crear la infraestructura política, cultural y educativa del México del siglo XX (baste señalar a este respecto la creación de la Secretaría de Educación Pública, la Universidad Nacional Autónoma de México, El Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, El Colegio Nacional, etc.). Otro miembro destacado de esta generación, Antonio Caso, contribuyó en forma decisiva con su docencia y su obra a la profesionalización de la filosofía en este país. La labor crítica de la filosofía fue proseguida, en forma más sistemática y quizá aún más radical, en la década de los cincuenta, sesenta y setenta del siglo XX a través de la recepción del marxismo y, en otro sentido, de la filosofía analítica.

Ha de ser claro entonces que el decurso de la filosofía en México en el siglo XX no puede ser comprendido solamente a partir de acontecimientos culturales, o de carácter teórico, filosófico y académico. En efecto, la filosofía surgió en el horizonte de una serie de acontecimientos políticos, sociales y económicos a los cuales la propia filosofía intentó responder y que, a la vez, contribuyeron a configurarla en forma decisiva. Entre estos acontecimientos debe destacarse, en primer lugar, la experiencia de la Revolución mexicana. A ella deben sumarse las experiencias de la Revolución rusa, la primera y segunda Guerra Mundiales, la explosión de la bomba atómica y, posteriormente, la Revolución cubana, el Movimiento estudiantil de 1968, la catástrofe nuclear de Tchernobyl, la caída del Muro de Berlín y, en fin, la irrupción del movimiento neozapatista y las catástrofes ecológicas y políticas que por desgracia han caracterizado el final del siglo. Todos estos acontecimientos obligaron a la filosofía a replantear su manera de comprender a la sociedad, a la naturaleza y a los propios seres humanos, a la política, a la cultura y a la economía, y, de ese modo, a tratar de dar respuestas que contribuyeran, a la vez, a redefinir el modo en que ella se comprende a sí misma.

No pueden dejarse de lado tampoco los grandes acontecimientos ocurridos en el ámbito de la ciencia y la cultura que contribuyeron a dar una cierta dirección a la filosofía en el siglo pasado. Entre ellos deben ser mencionados la gran revolución científica que tuvo lugar al inicio del siglo XX con el espectacular desarrollo de las ciencias y su impacto en la reconfiguración de la sociedad (piénsese, por ejemplo, en el espectacular desarrollo de las matemáticas, en el surgimiento de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad, en el incesante avance de la técnica que hizo posible los vuelos espaciales y la llegada del hombre a la Luna, en el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en el sorprendente progreso de las ciencias biológicas, la neurobiología y la inteligencia artificial, etc.) a los que deben aunarse otras transformaciones en el ámbito de la cultura como el surgimiento de las vanguardias artísticas, el aumento de los procesos de juridificación en el plano nacional e internacional como otras tantas formas de dirimir los conflictos a través de mecanismos y procedimientos capaces de eliminar —al menos tendencialmente— el recurso a la violencia para dirimir los conflictos entre Estados e individuos, el desarrollo de una cultura moral de corte universalista, etc. Tampoco pueden dejarse de lado los grandes desafíos planteados en las últimas décadas por la impresionante desigualdad a nivel mundial, por el despliegue incontenible de diversas formas de fundamentalismo político y religioso, por el cambio climático y por nuevas formas y oleadas de violencia tanto en la escena internacional como en el plano nacional. Todo ello ha contribuido a delinear un horizonte lleno de tensiones y desafíos a los que la filosofía se ha visto obligada —y lo será cada vez más en el futuro— a responder.

Es preciso señalar, también, algunos rasgos que han caracterizado el desarrollo de la filosofía en México a lo largo del siglo XX. En primer lugar, debe destacarse la creciente profesionalización y especialización de la disciplina en nuestro país. Esto ha sido resultado de la extraordinaria labor tanto de filósofos mexicanos, como el ya mencionado Antonio Caso, al igual que de la decisiva aportación de los maestros del exilio español en los años treinta y cuarenta, de

la contribución del exilio sudamericano en los años setenta y ochenta y, en general, de la labor desarrollada en distintos universidades y centros de investigación en nuestro país. Gracias a todo esto la filosofía en México se institucionalizó, es decir, se empezó a cultivar sistemáticamente en universidades, centros de enseñanza e investigación a nivel medio y superior, se integró en la currícula docente en la enseñanza media, se desarrollaron licenciaturas y posgrados orientados específicamente al cultivo, desarrollo y producción de la filosofía, se formó una comunidad sólida de filósofos, se crearon una serie de revistas especializadas que permitieron la discusión y el debate públicos razonados y sometidos a las constricciones argumentativas propias a la disciplina y conforme a criterios establecidos por una comunidad que se encuentra a su vez en estrecho contacto con otras comunidades filosóficas dentro y fuera del ámbito iberoamericano.[1] Sin embargo, esta comunidad se encuentra fragmentada en su interior, por lo que aún no ha logrado establecerse ni fortalecerse en la forma deseada toda vez que los miembros que la componen no suelen leerse entre sí ni establecer discusiones y críticas serias y sostenidas con colegas que se localicen más allá de la propia institución o, peor aún, de los seminarios, a los que se encuentran adscritos. Al mismo tiempo, cada vez más filósofos han tenido la oportunidad de proseguir su formación en países con tradiciones filosóficas más desarrolladas (pienso especialmente en Alemania, los Estados Unidos, Francia e Inglaterra, citados en orden alfabético), lo cual ha permitido un grado de especialización, calidad, rigor e incluso originalidad en la argumentación, conceptualización y planteamiento de temas, problemas, conceptos y estrategias argumentativas que se encuentran hoy en día enraizados en la manera de comprender y practicar la filosofía en México. Podemos decir así, en segundo lugar, que la filosofía en México ha experimentado a lo largo del siglo XX un creciente proceso de internacionalización en lo que se refiere a los métodos, a las formas de argumentación, a

[1] Véase a este respecto los Anexos I y II que aparecen al final de este libro, sobre las Instituciones en las que se enseña o investiga en el campo de la filosofía (Anexo I) y sobre las Revistas dedicadas a esta disciplina en México (Anexo II).

los temas y, al mismo tiempo, en lo que concierne a la discusión en torno a problemas que se plantean a la filosofía a lo largo y ancho del planeta. Llama la atención, sin embargo, en tercer lugar, el que, quizá precisamente en razón de la creciente especialización a la que se ha visto sometida, la filosofía en México ha perdido su presencia en el espacio público y en las grandes discusiones y debates nacionales. Así, por ejemplo, es difícil pensar hoy en día en algún filósofo o filósofa con una presencia tan relevante en el ámbito público y en los grandes debates nacionales como la que tuvo en su momento, por ejemplo, José Vasconcelos. Por otra parte, es posible que esta pérdida de relevancia en el espacio público sea responsabilidad no solamente de los filósofos mexicanos por no haber sabido insertarnos adecuadamente en esos debates, sino que se deba también en parte a un cambio en la composición y en la rearticulación del Estado y de la política en México y a la emergencia de las nuevas formas y proyectos estructuración y legitimación de ambos, que comenzaron a operar en este país especialmente a partir de la década de los ochenta, para basarse en lo sucesivo en formas de argumentación y legitimación que no venían tanto de la humanidades ni de la filosofía en sentido estricto, sino más bien de la economía y de una concepción tecnocrática del saber, de la política y de la sociedad en su conjunto.

Por otra parte, en cuarto lugar, es preciso señalar que el desarrollo de la filosofía en México ha sido aquejado por un problema que caracteriza no solamente a la filosofía, sino a la cultura y a la política en general de este país, a saber: el problema de la centralización. En efecto, el desarrollo de la filosofía en este país tenido lugar hasta ahora de una manera desigual y se ha concentrado ante todo en la Ciudad de México. Es en esta ciudad en donde se localizan los grandes centros de enseñanza e investigación de la filosofía de carácter público entre los que destacan —los cito por orden cronológico de fundación— la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma Metropolitana y, más recientemente, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. A estas tres instituciones públicas deben agregarse también (citadas

de nuevo por orden cronológico de fundación) la Universidad Pontificia de México, la Universidad Iberoamericana, la Universidad La Salle, la Universidad Panamericana y la Universidad Intercontinental, instituciones privadas que, al lado de las instituciones públicas anteriormente citadas, se encuentran localizadas todas —a pesar de que algunas de ellas tengan filiales en el interior del país— en la capital del país, contribuyendo así a una densa red filosófica concentrada en un solo punto geográfico del territorio nacional. Existen, felizmente, universidades y centros de investigación de peso en la producción, investigación y enseñanza de la filosofía fuera de la Ciudad de México pero, a pesar de ello, no ha sido posible revertir la enorme e injusta centralización de la actividad filosófica en la capital del país. Creo que el desarrollo de la filosofía en este país tiene que pasar necesariamente por un proceso de descentralización que permita la generación de nuevos polos de producción, discusión y enseñanza de la filosofía en distintos puntos de la geografía nacional. Como se ve en casos ejemplares como los de Alemania en Europa, de los Estados Unidos en este continente y de Brasil en el ámbito latinoamericano, una descentralización de los centros de actividad filosófica no puede ser sino provechosa para el desarrollo de la disciplina en la medida en que contribuye a una mayor pluralidad, desenvolvimiento y especialización al permitir muy probablemente la formación de distintas escuelas, orientaciones y vertientes filosóficas de peso en diversos puntos de la geografía nacional como lo muestra el caso de los países anteriormente mencionados. En el caso de México continúan siendo tareas pendientes, además, tanto la de vincular a la filosofía que se hace en México con la que realizan algunos compatriotas de origen nacional que han hecho su vida académica en el extranjero —ante todo en los Estados Unidos— como la de la inserción de un mayor número de colegas mujeres en la comunidad filosófica mexicana, pues esta sigue teniendo hasta ahora una composición predominantemente masculina, lo que incide en la relevancia que se le asigna (o no) a problemas relacionados con la perspectiva de género.

Finalmente, en quinto y último lugar, es preciso atender a un proceso de descentralización de la filosofía no solamente en un sentido geográfico, espacial, sino también disciplinar. En efecto, llama la atención el hecho de que, a la par de su creciente especialización, la filosofía en México se ha visto conducida por su propio desarrollo a interactuar y dialogar con otras ciencias y disciplinas y a insertarse en un proceso de aprendizaje a partir de ellas que ha permitido potenciar el desarrollo y avance de la propia filosofía. Puede destacarse en este sentido el modo en que el propio desarrollo de la teoría del conocimiento la ha llevado a colaborar y a interactuar con otras disciplinas como la psicología, y en el campo de la lógica ha conducido a una muy productiva interacción con la computación, la lingüística y la informática; la filosofía moral y política, por su parte, han experimentado un desenvolvimiento significativo justamente gracias a su diálogo y aprendizaje con la sociología, la antropología, la ciencia política, el derecho y la economía, entre otras disciplinas. Todo ello debe llevar a la filosofía a redefinir la comprensión que ha tenido de sí misma como un discurso autónomo e independiente y asumir que no puede continuar desarrollándose más que en el marco de una creciente interacción, diálogo y aprendizaje con otras disciplinas. Tal vez en el interior de este diálogo pueda recuperar nuevamente su presencia en el espacio público y participar de nuevo en los grandes debates contemporáneos dentro y fuera de México.

Bibliografía

Obras de consulta y referencia

1. Obras generales

Bernecker, Walter L. (ed.) (1996), *Hybuch der Geschichte Lateinamerikas*, 3 vols., Klett-Cotta, Stuttgart.

Bethell, Leslie (1984-1995), *The Cambridge History of Latin America* (publicada originalmente de 1986 a 1995), 11 vols., Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra) y Nueva York (trad. esp.: *Historia de América Latina*, Barcelona, Crítica, 1990). Se cita según la edición española.

Hale, Charles A. (1984-1995), "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en Leslie Bethell, *The Cambridge..., op. cit.*, vol. 8, pp. 1-64. Se cita según la edición española.

Historia general de América Latina (HGAL) (1999-2006), 9 vols., Trotta, Madrid. Los vols. 6 a 9 se ocupan del periodo estudiado en esta obra.

König, Hans-Joachim (2006), *Kleine Geschichte Lateinamerikas*, Reclam, Stuttgart.

Rehrmann, Norbert (2005), *Lateinamerikanische Geschichte. Kultur, Politik, Wirtschaft im Überblick*, Rowohlt, Reinbek.

Rey, Romeo (2006), *Geschichte Lateinamerikas, vom 20. Jahrhyert bis zur Gegenwart*, C. H. Beck, Múnich.

Rinke, Stefan, Georg Fischer y Frederik Schulze (eds.) (2009), *Geschichte Lateinamerikas vom 19. bis zum 21. Jahrhyert. Quellenby*, J. B., Metzler, Stuttgart.

Werz, Nikolaus (2008), *Lateinamerika. Eine Einführung*, 2ª ed., Nomos, Baden-Baden.

2. *Diccionarios y enciclopedias*

Diccionario de filosofía latinoamericana (2000), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), Toluca.

Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina (DELAL), editado por José Ramón Medina (dir. gral.) y Nelson Osorio (coord. académico), 3 vols., Biblioteca Ayacucho/Monte Ávila, Caracas, 1995.

Ferrater Mora, José (ed.) (1941), *Diccionario de filosofía*. La primera edición de esta obra apareció en la Ciudad de México en 1941 y fue publicada por la editorial Atlante. Constaba de 598 páginas en un solo volumen. Tres años más tarde apareció la segunda edición (1944). La tercera fue publicada en 1951 por Sudamericana, Buenos Aires. La cuarta y quinta ediciones aparecieron en 1958 y 1965, respectivamente, también en Sudamericana. La sexta —última edición preparada por completo por Ferrater Mora— fue impresa por Alianza Editorial en Madrid, 1979, y fue editada en cuatro volúmenes. Tras la muerte de Ferrater Mora este diccionario ha sido actualizado por Josep-Maria Terricabras, director de la cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo de la Universidad de Gerona, esta edición tiene cuatro tomos y ha sido publicada por Ariel en Barcelona (1994) a partir de notas del autor, con adiciones de Terricabras y aportaciones de un gran número de colaboradores.

Mate, Reyes, Fernando Salmerón, Osvaldo Guariglia *et al.* (eds.) (1992-2017), *Enciclopedia iberoamericana de filosofía (EIAF)*, 33 vols., Trotta, Madrid.

Smith, Verity (ed.) (1997), *Encyclopedia of Latin American Literature*, Routledge, Londres.

Tenenbaum, Barbara (ed.) (1996), *Encyclopedia of Latin American History and Culture*, Scribner & Macmillan, Nueva York, vols. 1-5.

Vargas, Gabriel (dir.), *Enciclopedia electrónica de filosofía mexicana* <http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/enciclopedia>. Se trata de un proyecto impulsado por el maestro Gabriel Vargas Lozano, responsable del Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (Cefilibe) del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa, fundado en 1995 <http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/>. La enciclopedia tiene como propósito ofrecer un conocimiento claro, preciso y objetivo, en una primera etapa, sobre el decurso de la filosofía mexicana durante el siglo XX y lo que va del XXI; y, después de los siglos anteriores también.

Volpi, Franco (ed.) (2011), *Enciclopedia de obras de filosofía. A-Z*, trad. al español por Raúl Gabás Pallás, 3 vols., Herder, Barcelona. Esta obra apareció incialmente en alemán: *Großes Werklexikon der Philosophie*, 2 vols., Kröner, Stuttgart, 1999. La edición en español agregó varias entradas de obras de filósofos iberoamericanos.

3. *Visiones de conjunto*

Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohorquez (eds.) (2010), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, CREFAL/Siglo XXI Editores, México.

Gaos, José (1944), *El pensamiento hispanoamericano*, El Colegio de México-CES (Jornadas, 12), México.

_____ (1945), Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea, Séneca (Laberinto), México.

_____ (1950), "Etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Carta abierta a Leopoldo Zea", *Cuadernos Americanos*, año IX, vol. XLIX.

_____ (1954), *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta Universitaria, México.

Garrido, Manuel, Nelson Oringer, Luis M. Valdés y Margarita Valdés (2009), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid.

Guy, A. (1997), *La Philosophie en Amérique Latine*, Presses Universitaires de France, París.

Hurtado, Guillermo (2007), *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México.

Krumpel, Heinz (1992), *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Akademie Verlag, Berlín.

_____ (1999), *Der deutsche Philosoph in Mexiko, Ein Beitrag zur interkulturellen Verständigung seit Alexander von Humboldt*, Peter Lang GmbH Europäischer (Verlag der Wissenschaften), Berna.

Larroyo, Francisco (1978), *La filosofía iberoamericana*, Porrúa, México.

Leyva, Gustavo y Carlos Pereda (2001), "La recepción de la filosofía alemana en México", en León Bieber (ed.), *Las relaciones germano-mexicanas. Desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*, El Colegio de México-DAAD, pp. 215-264.

Pereda, Carlos (2013), *La filosofía en México en el siglo XX. Apuntes de un participante*, Conaculta, México.

Ramos, Samuel (1943), *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México.

Rovira, María del Carmen (1997) (coord.), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, UNAM, México.

Salmerón, Fernando (1963), "Los filósofos mexicanos del siglo XX", en Mario de la Cueva (ed.), *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México, pp. 249-293.

Valdés, Margarita (comp.) (2016), *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Vargas, Gabriel (2005), *El esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*, Conarte, Nuevo León.

Villegas, Abelardo (1966), *La filosofía en la historia política de México*, Pomaca, México.
_____ (1993), *El pensamiento mexicano en el siglo* XX, Fondo de Cultura Económica, México.

4. Fuentes electrónicas

Cefilibe (Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica): <http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/>.
Enciclopedia electrónica de la filosofía mexicana: <http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/index.php/encic-inicio>.

Bibliografía por capítulos

1. Prólogo y *La modernización cultural y educativa. El positivismo en México*

Alberdi, Juan Bautista (1840), "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía", en Leopoldo Zea (ed.), *Pensamiento positivista latinoamericano*, I, *op. cit.*, pp. 61-67.
_____ (1852), "Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina (1852)", en Alberdi, *Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)*, compilación, prólogo y cronología de Tulio Halperín Donghi, Ayacucho, Caracas, 1980, pp. 74-111.
_____ (1916), *Estudios económicos*, La Cultura Argentina, Buenos Aires.
_____ (1920), *Obras selectas*, nueva edición revisada y precedida de una introducción de Joaquín V. González, Librería "La Facultad" de Juan Roldán, Buenos Aires.
Aragón, Agustín (1938), "Gabino Barreda y sus discípulos". Discurso leído en el Ateneo Mexicano.
_____ (1989), *Essai sur l'histoire du positivisme au Mexique*, prefacio de M. Pierre Laffitte (dir. de *Positivisme*), Société Positiviste, París.
Arbousse-Bastide, Paul (1957), *La Doctrine de l'éducation universelle dans la Philosophie d'Auguste Comte*, Presses Universitaires de France, París.
Ardao, Arturo (1950), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay. Filosofías universitarias de la segunda mitad del siglo* XIX, Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme, 49), México.
_____ (1978), *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Monte Ávila, Caracas.
Aristóteles, *Metaphysics*, trad. de Hugh Tredennick, 2 vols., Harvard University Press (Loeb Classical Library, 271 y 287), Cambridge, 1933, 1935.
Arnáiz y Freg, Arturo (1941), "Prólogo" a *Ensayos, ideas y retratos*, de José María Luis Mora, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario), México.

Bagú, Sergio (1936), *Vida ejemplar de José Ingenieros. Juventud y plenitud*, Claridad, Buenos Aires.

Baqué, Santiago (1914), "Influencia de Alberdi en la organización política del Estado argentino", *Anales de la Facultad de Derecho*, t. 4, Buenos Aires.

Barreda, Gabino (1867), "Oración Cívica", en Barreda [1877], *Opúsculos, discusiones y discursos*, Educal, México, 2015.

_____ (1870), *Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio*, en Barreda, *Estudios*, *op. cit.*, pp. 1-68.

_____ (1877), *Opúsculos, discusiones y discursos*, Imprenta del Comercio de Dublán y Chávez, México.

_____ (1910), "Instrucción pública", *Revista Positiva*, vol. I, México.

_____ (1941), *Estudios*, sel. y prólogo de José Fuentes Mares, UNAM, México.

Barreda Lynch, Julio (seud. José Ingenieros (1904), "A los maestros", *Revista de Educación*, año XII, época II, núms. 24 y 25, La Plata.

_____ (1906), "La evolución política argentina y sus bases económicas", *La España Moderna*, año 18, num. 212, Madrid.

_____ (1911), "Teoría biológica de la conciencia", *La Semana Médica*, obras de E. Spinelli, extracto de la *Revista de la Sociedad Médica Argentina*, Buenos Aires,

_____ (1913), *El hombre mediocre*, Renacimiento, Madrid y Buenos Aires.

_____ (1915a), "Para una filosofía argentina", *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias, Educación*. año I, núm. 1, Buenos Aires.

_____ (1915b), "Las doctrinas morales de Augusto Comte", *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias, Educación*, año I, núm. 6, Buenos Aires.

_____ (1916), "La cultura filosófica en la España medieval, *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias, Educación*, año I, núm. 6, Buenos Aires.

_____ (1917), *El hombre mediocre. Ensayo Moral sobre la mediocridad humana como causa de rutina, hipocresía y domesticidad en las sociedades contemporáneas, con útiles reflexiones de idealismo experimental para que los jóvenes puedan evitarla educando libremente su ingenio, su virtud y su dignidad* (4ª ed., texto de la 3ª), Talleres Gráficos de L. J. Rosso y Cía., Buenos Aires.

_____ (1918), *Ciencia y filosofía. Seis ensayos: I. Psicología de la curiosidad. II. Las ciencias nuevas y las leyes viejas. III. La personalidad intelectual de José M. Ramos Mejía. IV. La filosofía científica en la organización de las universidades. V. Un moralista argentino. VI. De un idealismo fyado en la experiencia*, América (Biblioteca de Ciencias Políticas y Sociales), Madrid.

_____ (1919), "Emilio Boutroux y la filosofía Universitaria en Francia", *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias, Educación*, Buenos Aires.

_____ (1920), "Los Ideales del Grupo Claridad", *Revista de Filosofía, Cultura, Ciencias, Educación*, año VI, núm. 2, Buenos Aires.

_____ (1923), *Emilio Boutroux y la Filosofía Universitaria en Francia*, Cooperativa Editorial Limitada/Agencia General de Librería y Publicaciones/Imprenta Mercatali, Buenos Aires.

Barreda Lynch, Julio (1937), *La evolución de las ideas argentinas*, Rosso, Buenos Aires.

Bethell, L. (ed.) (1986), *The Cambridge History of Latin America, op. cit.* (se cita según la edición española, *Historia de América Latina* (1991) trad. de Jordi Beltrán, Crítica, Barcelona).

Biagini, H. E. (comp.) (1985), *El movimiento positivista argentino*, Belgrano, Buenos Aires.

_____ (1989), *Filosofía americana e identidad*, Eudeba, Buenos Aires.

_____ (2000), "Espiritualismo y positivismo en Arturo Andrés Roig. El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XX", *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 22, Trotta, Madrid.

Bilbao, F. (1864), *El evangelio americano*, Impr. de la Soc. Tip. Bonaerense, Buenos Aires.

Bolívar, Simón (1976), *Doctrina del Libertador*, prólogo de Augusto Mijares, comp., notas y cronología de Manuel Pérez Vila, bibliografía de Gladys García Riera, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Cappelletti, A. J. (1994), *Positivismo y evolucionismo en Venezuela*, Monte Ávila, Caracas.

Comte, Auguste (1830-1842), *Cours de philosophie positive*, edición original en 6 t., Rouen Frères Libraires-Éditeurs, París (1. *Les préliminaires généraux et la philosophie mathématique*, 1830; 2. *La Philosophie astronomique et la philosophie de la physique*, 1835; 3. *La Philosophie chimique et la philosophie biologique*, 1838; 4. *La Philosophie sociale et les conclusions générales*, 1839; 5. *La Partie historique de la philosophie sociale*, 1841; 6. *Le Complément de la philosophie sociale, et les conclusions générales*, 1842).

_____ (1851-1854), *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* [4 vols., 1851-1854], reed., Vrin, París, 2000.

_____ (1892), *Catéchisme positiviste*, Chez l'auteur, París.

_____ (1977), *Curso de filosofía positiva*, trad. de Juan José Sanguineti, Magisterio Español, Madrid [1830-1842].

Condorcet (1795), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Ouvrage posthume de Condorcet. A París, chez Agasse, rue de Poitevins, núm. 18. L'an III de la République, une et indivisible), Chez Agasse, París.

Cruz Costa, Joao (1956), *Contribuição a historia das ideas no Brasil*, José Olympio, Rio de Janerio.

Díaz Covarrubias, José (1880), *Dr. Gabino Barreda, propagador del Positivismo en México y fundador de la Escuela Nacional Preparatoria* (apéndice de Manuel Flores). Apuntes biográficos tomados del *Extrait de l'histoire general des hommes du XIX^e siècle vivants ou morts de toutes les nations*, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, México

Escobar, R. (1976), *La filosofía en Chile*, Universidad Técnica del Estado, Santiago de Chile.

Fernández Sebastián, Javier (2009), "Liberalismos nacientes en el Atlántico iberoamericano, *'Liberal'* como concepto y como identidad política, 1750-1850", en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850* (Iberconceptos I), Fundación Carolina/CEPC, Madrid, 2009, p. 695-731.

Francis, Mark (2007), *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Acumen, Stocksfield.

Francis, M. y M. Taylor (eds.) (2015), *Herbert Spencer, Legacies*, Routledge, Londres.

Francovich, Guillermo (1943), *Filósofos brasileños*, Losada, Buenos Aires.

——— (1945), *La filosofía en Bolivia*, Losada, Buenos Aires.

Frondizi, Risieri (1943), *Tendencies in Contemporary Latin-American Philosophy*, Inter American Intellectual Interchange, Institute of Latin American Studies of the University of Texas, Austin.

García Calderón, Francisco (1908), "Les Courants philosophiques dans l'Amérique Latine", *Revue de Métaphisique*, año 1, núm. 5, París.

——— (1912), *Les Démocraties latines de l'Amérique*, Bibliothéque de Philosophie Scientifique Ernest Flammarion Editeur, París.

Glade, William (1986), "América Latina y la economía internacional 1870-1914", en Leslie Bethell (ed.) (1984-1995), *op. cit.*, vol. 7 (se cita según la edición española).

Gómez Haedo, Juan Carlos (1924), "Las ideas políticas de Alberdi" (extracto de la *Revista del Instituto Histórico y Geográfico de Uruguay*), Imprenta "El Siglo Ilustrado" de Risso y Ayala, Montevideo.

Gómez Robledo, A. (1946), *La filosofía en el Brasil*, Imprenta Universitaria, México.

González Navarro, Moisés (1973), *El porfiriato. La vida social*, Hermes, México.

González y González, Luis (1976), "El liberalismo triunfante", en Daniel Cosío Villegas, *Historia general de México*, El Colegio de México, pp. 633-706.

Guadarrama González, P. (1983), "Algunas particularidades del positivismo en Cuba", *Islas. Revista de la Universidad Central*, núm. 76, 1983, pp. 105-124.

Hale, Charles A. (1972), *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, Siglo XXI Editores, México.

——— (1984-1995), *Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930*, en Leslie Bethell (ed.) (1984-1995), *op. cit.*, vol. 8, pp. 1-64 (se cita según la edición española).

——— (1990), *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Hoftstadter, Richard (1955), *Social Darwinism in American Thought*, Beacon Press, Boston.

Jaramillo Uribe, Jaime (1964), *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Temis, Bogotá.

Kohn de Becker, Marisa (1970), *Tendencias positivistas en Venezuela*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Korn, Alejandro (1949), *Obras completas*, presentadas por Francisco Romero, Claridad, Buenos Aires.

Kremer-Marietti, A. (1982), *Le Positivisme*, Presses Universitaires de France, París (2ª ed. corregida 1993, se cita según esta última edición).

_____ (2006), *Le positivisme d'Auguste Comte*, L'Harmattan, París.

Krumpel, Heinz (1992), *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Akademie Verlag, Berlín.

Laffitte, P. (1886-1887), "Cours de morale pratique ou traité de l'education, Versailles", *Revue Occidentale*, revista filosófica, política y social publicada bajo la dirección de Pierre Laffitte de mayo de 1878 a agosto de 1914.

Lemos, Miguel (1878), "Lettre à M. Littré", *La Philosophie Positive*, 2ª serie, año 11, núm. 2, París.

Leocata, F. (1992), *Las ideas filosóficas en Argentina*, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires.

Littré, Emile (1876), "Conférence sur la philosophie positive à Santiago de Chile", *La Philosophie Positive*, 2ª serie, noveno año, núm. 3, París.

López Cámara, Francisco (1954), *La génesis de la conciencia liberal en México*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México.

Márquez Bretón, B. (1982), *Orígenes del darwinismo en Chile*, Andrés Bello, Santiago de Chile.

Mendes, R. T. (1898), *As ultimas concepçoes de Augusto Comte*, Apostolado Positivista, Rio de Janeiro.

"Mill, John Stuart (1867-1888)", *El Monitor Republicano* (redactor José María Vigil), México.

_____ (1917), *Sistema de lógica*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, edición de Daniel Jorro, Madrid.

_____ (1940), *Utilitarianism, Liberty and Representative Governmente*, J. M. Dent and Sons, Ltd., Londres.

Mora, José María Luis (1836), *México y sus revoluciones*, Librería de la Rosa, París.

_____ (1837), *Obras sueltas*, Librería de la Rosa, París [ed. facsímil, Porrúa, 1986].

_____ (1838), *Revista política de las diversas administraciones que la República Mexicana ha tenido hasta 1837*, Conaculta (Colección Cien de México), 2014, México.

_____ (1880-1900), El *Nacional. Periódico político...* (dir. Gonzalo N. Esteva), México.

_____ (1908), *Obras sueltas*, Librería de la Rosa/Schleicher Frères, Editeurs, París.

_____ (1941), *Ensayos, ideas y retratos* (prólogo y selección de Arturo Arnáiz y Freg), UNAM (BEU), México.

O'Gorman, Edmundo (1960), *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Universidad Veracruzana, México.

Offer, John (1994), "Introduction", *Herbert Spencer, Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.

_____ (2010), *Herbert Spencer and Social Theory*, Palgrave Macmillan, Houndmills.

Palacios, Nicolás (1904), *Raza chilena*, Editorial Chilena (se cita según la edición de 1918, vol. I, en: <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/mc0018474.pdf> y vol. II en: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-8922.html>.

Perrin, R. G. (1976), "Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution", *American Journal of Sociology*, 81.6, pp. 1339-1359.

Pickering, Mary (2006-2009), *Auguste Comte, An Intellectual Biography* [Cambridge University Press, 1993], Paperback, Cambridge, 2006.

Platón (1921), *Theaetetus. Sophist*, trad. de Harold North Fowler, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 123), Cambridge, Mass.

_____ (2003), *Diálogos*, obra completa en 9 vols., Gredos, Madrid.

_____ (2003a). *Diálogos*, vol. I. *Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras*, Gredos, Madrid.

_____ (2003b), *Diálogos*, vol. II. *Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, Gredos, Madrid.

_____ (2003c), *Diálogos*, vol. III. *Fedón. Banquete. Fedro*, Gredos, Madrid.

_____ (2003d), *Diálogos*, vol. IV. *República*, Gredos, Madrid.

_____ (2003e), *Diálogos*, vol. V. *Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, Gredos, Madrid.

_____ (2003f), *Diálogos*, vol. VI. *Filebo. Timeo. Critias*, Gredos, Madrid.

_____ (2003g), *Diálogos*, vol. VII. *Dudosos. Apócrifos. Cartas*, Gredos, Madrid.

_____ (2003h), *Diálogos*, vol. VIII. *Leyes (Libros I-VI)*, Gredos, Madrid.

_____ (2003i), *Diálogos*, vol. IX. *Leyes (Libros VII-XII)*, Gredos, Madrid.

Pro, Diego F. (1973), *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Raat, William D. (1975), *Positivismo durante el porfiriato, 1876-1910*, versión castellana de Andrés Lira, SepSetentas, México.

Rabasa, Emilio (1920), *La evolución histórica de México*, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, México.

_____ (1956), *La Constitución y la dictadura*, 3ª ed., Porrúa, 1956, México.

Rava, Adolfo (1880-1885), *La República. Diario literario y político* (dir. Ignacio M. Altamirano), México.

_____ (1889-1890), *Revista Nacional de Letras y Ciencias* (dirs.: Justo Sierra, Francisco Sosa, Manuel Gutiérrez Nájera y Jesús E. Valenzuela), México.

_____ (1896-1910), *Revista de la Instrucción Pública Mexicana* (dir. Ezequiel A. Chávez), México.

_____ (1901-1914), *Revista Positiva*, edición de Agustín Aragón, Tipografía Económica, México.

_____ (1943), *La filosofía europea en el siglo XIX*, trad. de Oberdan Caletty, Depalma, Buenos Aires.

Reyes Heroles, Jesús (1957-1961), *El liberalismo mexicano*, UNAM, México.
Romero, Francisco (1950), "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina", *Cuadernos Americanos*, año IX, vol. XLIX, núm. 1.
_____ (1952), *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires.
Romero, José Luis (1946), *Las ideas políticas en la Argentina*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1986), *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, Sudamericana, Buenos Aires.
Romero Baró, J. M. (1989), *El positivismo y su valoración en América*, PPU, Barcelona.
Salazar Bondy, Augusto (1956), *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Francisco Moncloa Editores, Lima.
_____ (1967), *La filosofía en el Perú*, Universo, Lima.
Salazar Ramos, R. (1992), "Romanticismo y positivismo", en Marquínez Argote *et al.*, *La filosofía en Colombia*, El Búho, Bogotá.
_____ (1993), "El positivismo latinoamericano", en G. Marquínez *et al.*, *La filosofía en América latina*, El Búho, Bogotá, 141-186.
Sánchez-Albornoz, Nicolás (1986), "La población de América Latina 1850-1930", en Leslie Bethell (ed.) (1986), *op. cit.*, vol. 7 (se cita según la edición española).
Sánchez Reulet, Aníbal (1938), "Ideas y creencias de nuestra generación romántica", *II Congreso Internacional de Historia de América*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.
Sarmiento, Domingo Faustino (1845), *Facundo o civilización y barbarie* [prólogo de Noé Jitrik, notas y cronología de Susana Zanetti y Nora Dottori, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1993].
_____ (1850), *Argirópolis o la capital de los Estados Confederados del Río de la Plata*, Julio Belin, Santiago de Chile.
_____ (1913), *Obras de D. F. Sarmiento*, Librería "La Facultad", Buenos Aires.
Sierra, Justo (1889-1890), "México social y político", *Revista de Letras y Ciencias*, México (se cita según la edición de Justo Sierra, *Obras*, UNAM, 1948).
_____ (1889-1890), "México social y político", *Evolución política del pueblo mexicano*, edición de Abelardo Villegas, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977, pp. 295-328.
_____ (1939), *Prosas*, prólogo de Antonio Caso, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario), México.
_____ (1940), *Evolución política del pueblo mexicano*, La Casa de España en México, México (se cita según la edición de Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, *op. cit.*, edición de Abelardo Villegas, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977, pp. 3-292).
_____ (1956), *Juárez, su obra y su tiempo*, UNAM, México.

Sierra, Justo (1984-1996), *Obras completas* (de Justo Sierra), UNAM-Coordinación de Humanidades (Nueva Biblioteca Mexicana [NBM], 49), México:
vol. I. *Poesías* [NBM, 49], 1984.
vol. II. *Prosa literaria* (Piedad. Conversaciones del "domingo". El ángel del porvenir. Cuentos románticos) [NBM, 50], 1984.
vol. III. *Crítica y artículos literarios* [NBM, 51], 1984.
vol. IV. *Periodismo político* [NBM, 52], 1984.
vol. V. *Discursos* [NBM, 53], 1984.
vol. VI. *Viajes* (En tierra *yankee*. En la Europa latina) [NBM, 54], 1984.
vol. VII. *El exterior* (Revistas políticas y literarias) [NBM, 55], 1984.
vol. VIII. *La educación nacional* (artículos, actuaciones y documentos) [NBM, 56], 1984.
vol. IX. *Ensayos y textos elementales de historia* [NBM, 57], 1984.
vol. X. *Historia de la antigüedad* [NBM, 58], 1984.
vol. XI. *Historia general* [NBM, 59], 1984.
vol. XII. *Evolución política del pueblo mexicano* [NBM, 60], 1984.
vol. XIII. *Juárez, su obra y su tiempo* [NBM, 61], 1984.
vol. XIV. *Epistolario y papeles privados* [NBM, 62], 1984.
vol. XV. *Epistolario con Porfirio Díaz y otros* [NBM], 1993.
vol. XVI. *Obra diversa* [NBM], 1994.
vol. XVII. *Correspondencia con José Yves Limantour* [NBM], 1996.

Sierra, Vicente D. (1915), "Las doctrinas sociológicas de Echeverría", *Revista de Filosofía*, II, núm. 256, Buenos Aires.

Soler, Ricaurte (1959), *El positivismo argentino*, Imprenta Nacional, Panamá (versión facsimilar, UNAM, México, 1979).

_____ (1960), *Estudios sobre historia de las ideas en América*, Imprenta Nacional, Panamá.

Spencer, Herbert (1851), *Social Statics* [Robert Schalkenbach Foundation, 1970].

_____ (1862), *First Principles* (se cita según la edición de Herbert Spencer, *First Principles*, Cornell University Library, Ithaca, NY, 2009).

_____ (1862), *System of Synthetic Philosophy*', en 10 volúmenes: *First Principles*.

_____ *Principles of Biology* (1864, 1867); revisado y ampliado en 2 vols., 1898): vol. I, parte I. *The Data of Biology*; parte II. *The Inductions of Biology*; parte III. *The Evolution of Life*; *Appendices*. vol. II, parte IV. *Morphological Development*; parte V. *Physiological Development*; parte VI. *Laws of Multiplication*; *Appendices*.

_____ (1868-1874), *Essays, Moral, Political and Speculative* [3 vols., Williams y Norgate, Londres, 1901].

_____ (1870, 1880), *Principles of Psychology*, en 2 vols.:
vol. I, parte I. *The Data of Psychology*; parte II. *The Inductions of Psychology*; parte III. *General Synthesis*; parte IV. *Special Synthesis*; parte V. *Physical Synthesis*; *Appendix*. vol. II, parte VI. *Special Analysis*; parte VII. *General Analysis*; parte VIII. *Congruities*; parte IX. *Corollaries*.

Spencer, Herbert (1873), *The Study of Sociology* [University of Michigan Press, Ann Arbor, 1969].

_____ (1874-1896), *Principles of Sociology*, en 3 vols.:
vol. I (1874-1875; ampliado en 1876, 1885) - parte I. *Data of Sociology*; parte II. *Inductions of Sociology*; parte III. *Domestic Institutions*. vol. II - parte IV. *Ceremonial Institutions* (1879); parte V. *Political Institutions* (1882); parte VI (publicado en varias ediciones). *Ecclesiastical Institutions* (1885); vol. III - parte VII. *Professional Institutions* (1896); parte VIII. *Industrial Institutions* (1896); *References*.

_____ (1879-1892), *The Principles of Ethics*, en 2 vols.: vol. I, parte I. *The Data of Ethics* (1879); parte II. *The Inductions of Ethics* (1892); parte III. *The Ethics of Individual Life* (1892), *References*; vol. II, parte IV. *The Ethics of Social Life, Justice* (1891); parte V. *The Ethics of Social Life, Negative Beneficence* (1892); parte VI. *The Ethics of Social Life, Positive Beneficence* (1892); *Appendices*.

_____ (1884), *The Man* vs. *The State* (Liberty Classics, Indianapolis, 1981).

_____ (1891), *Essays. Scientific, Political, and Speculative*, vol. 3, Williams and Norgate, Londres.

_____ (1904), *An Autobiography*, 2 vols., Watts, Londres.

Taylor, Michael W. (2007), *The Philosophy of Herbert Spencer*, Continuum, Londres.

Terán, Óscar (1997), "Positivismo latinoamericano", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (eds.) (1997), *Diccionario de política*, 2 vols., redactores de la edición en español José Aricó, Martí Soler y Jorge Tula, 10ª ed., enteramente revisada y ampliada, Siglo XXI Editores, México, pp. 1258-1261.

Vasconcelos, José (1910), "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas", *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México.

Vázquez de Knauth, Josefina Zoraida (1967), "La República restaurada y la educación. Un intento de victoria definitiva", *Historia Mexicana*, vol. 17, núm. 2, octubre- diciembre de 1967, pp. 200-211.

_____ (dir.) (1999), *Recepción y transformación del liberalismo en México. Homenaje al profesor Charles A. Hale*, El Colegio de México-CES, México, 1999.

Vita, L. W. (1969), *Panorama da filosofía no Brasil*, Globo, Porto Alegre.

Vitier, Medardo (1848), *La filosofía en Cuba*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1938), *Las ideas en Cuba*, Trópico, La Habana.

Weinstein, D. (1998), *Equal Freedom and Utility, Herbert Spencer's Liberal Utilitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Zea, Leopoldo (1943-1944), *El positivismo en México. Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México (se cita según la edición publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, 1978).

Zea, Leopoldo (1949), *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, El Colegio de México, México.
_____ (1963), *The Latin-American Mind*, University of Oklahoma Press, Norman.
_____ (1975), *El positivismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1976), *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona.
_____ (1978), *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1980), *Pensamiento positivista latinoamericano*, 2 vols., Biblioteca Ayacucho, Caracas. Véase también Zea (ed.), *Pensamiento positivista latinoamericano*, comp., prólogo y cronología, Leopoldo Zea, trad. de Carlos Jacques y Marta de la Vega. Biblioteca Ayacucho, Caracas, vol. I, 1980; vol. II, 1985.
_____ (1985), *El positivismo y la circunstancia mexicana*, Fondo de Cultura Ecónomica, México.

II. La crítica al positivismo, el "Ateneo de la Juventud"

Ahumada, Herminio (1937), *José Vasconcelos*, Botas, México.
Alba, Víctor (1960), *Las ideas sociales contemporáneas en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
Barreda, Gabino (1941), *Estudios*, Imprenta Universitaria, México.
Basave Fernández del Valle, Agustín (1958), *La filosofía de José Vasconcelos*, Cultura Hispánica, Madrid.
Bergson, Henri (1889), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine) París (trad. esp.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999).
_____ (1896), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Félix Alcan (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine) París (trad. esp.: *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Cactus, Buenos Aires, 2006).
_____ (1907), *L'Évolution créatrice*, Félix Alcan (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine) París (trad. esp.: *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973).
Brading, David (2006), "Reyes y América", en: <*Letras Libres*, http://www.letraslibres.com/mexico-espana/reyes-y-america>. Consultado el 11 de diciembre de 2017.
Bravo Ugarte, José (1961), "Historia y odisea vasconcelista", *Historia mexicana*, vol. X, núm. 4, abril-junio.
Carballo, Emmanuel (1965), "Alfonso Reyes", *10 Protagonistas de la literatura mexicana en el siglo XX*, Empresas Edtoriales, México, pp. 103-107.

Caso, Antonio (1910), *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, Imprenta Lacaud, México.
_____ (1915), *Filósofos y doctrinas morales*, Porrúa, México.
_____ (1915), *Los problemas filosóficos*, Porrúa, México.
_____ (1916, 1943), *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo* (se cita según la edición de Caso, *Obras completas*, UNAM, México, 1972).
_____ (1924), *Doctrina e ideas*, Botas, México.
_____ (1925), *Discursos heterogéneos*, Herrero, México.
_____ (1927), *Ramos y yo*, Cvltura, México.
_____ (1926), *Historia y antología del pensamiento filosófico*, Secretaría de Educación Pública (SEP)/Librería Franco-Americana, México.
_____ (1933), *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*, Botas, México.
_____ (1934), *Nuevos discursos a la nación mexicana*, Robredo, México.
_____ (1936), *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, Porrúa, México.
_____ (1936), *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, Alba, México.
_____ (1939), *Meyerson y la física moderna*, La Casa de España en México, México.
_____ (1939), *Sociología*, Polis, México.
_____ (1941), *La persona humana y el Estado totalitario*, UNAM, México.
_____ (1941), *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, UNAM-Centro de Estudios Filosóficos, México.
_____ (1942), *El peligro del hombre*, Stylo, México.
_____ (1943), *Filósofos y moralistas franceses*, Stylo, México.
_____ (1943), *México (apuntamientos de cultura patria)*, Imprenta Universitaria, México.
_____ (1944), *Principios de estética*, 2ª ed., Porrúa, México.
_____ (1946), *Evocación de Aristóteles*, Biblioteca Enciclopédica Popular, México.
_____ (1955), *El problema de México y la ideología nacional*, 2ª ed., Libro-Mex, México.
Castañón, Adolfo (1988), *Alfonso Reyes, caballero de la voz errante*, Boldó i Climent, México.
Castro Leal, Antonio (1940), "Prólogo" a *Páginas escogidas de José Vasconcelos*, Botas, México.
Fell, Claude (1989), *Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionario*, trad. de María Palomar, UNAM, México.
Fernández, Justino (1960), *El pensamiento estético de Samuel Ramos*, Diánoia, México.
Fernández Macgregor, Genaro (1942), "Prólogo", *Vasconcelos*, SEP, México.

Gaos, José (1944), *El pensamiento hispanoamericano*, El Colegio de México-CES (Jornadas, 12), México.

_____ (1945), *Pensamiento de la lengua española*, Stylo, México.

_____ (1950), "Etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Carta abierta a Leopoldo Zea", *Cuadernos Americanos*, año IX, vol. XLIV.

_____ (1954), *Filosofía mexicana de nuestros días*, Imprenta Universitaria, México.

García Morente, Manuel (1945), *Ensayos*, Revista de Occidente, Madrid.

González Navarro, Moisés (1960), "La ideología de la Revolución mexicana", *Historia Mexicana*, vol. X, núm. 4.

Guy, Alain (1960), *Samuel Ramos y el humanismo filosófico de México*, Diánoia, México.

Henríquez Ureña, Pedro (1960), *Obra crítica*, edición de E. S. Speratti Piñero, Fondo de Cultura Económica, México.

Hernández Luna, Juan (1947), "La filosofía contemporánea en México", *Filosofía y Letras*, núm. 27, UNAM, México.

Hernández Luna, Juan, José Gaos *et al.* (comps.) (1947), *Homenaje a Antonio Caso*, UNAM (FFyL e IIF)/Contenido, México.

Más sobre ANTONIO CASO *en:*

- Brightam, Sheffield, *Antonio Caso visto desde la Universidad de Boston*
- Gaos, José, *Las mocedades de Caso*
- García Bacca, David, *La filosofía de las ciencias según Antonio Caso.*
- García Máynez, Eduardo, *Antonio Caso, pensador y moralista.*
- Hernández Luna, Juan, *Las polémicas filosóficas de Antonio Caso.*
- *La biblioteca de Caso.*
- Moreno, Rafael, *Caso, su concepto de la filosofía.*
- Patrick, Romanell, *Don Antonio Caso y las ideas contemporáneas en México.*
- Ramos, Samuel, *La estética de Antonio Caso.*
- Recaséns Siches, Luis, *La filosofía social de Antonio Caso.*
- Robles, Oswaldo, *Antonio Caso y el heroísmo filosófico.*
- Terán, Juan Manuel, *La filosofía de la historia en Antonio Caso.*
- Uranga, Emilio, *Antonio Caso y Emile Meyerson.*
- Zea, Leopoldo, *Antonio Caso y la mexicanidad.*

_____ (1955), "Los precursores intelectuales de la Revolución mexicana", *Filosofía y Letras*, núms. 57-59, UNAM, México.

_____ (1956), *Samuel Ramos, su filosofar sobre lo mexicano*, UNAM, México.

_____ (1962), *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, 2ª ed., UNAM, México.

_____ (1963), *Antonio Caso, embajador extraordinario de México*, SALM, México.

Hillebry, B. (ed.) (1978), *Nietzsche und die deutsche Literatur, Texte 1873-1963 und Forschungsergebnisse*, 2 vols., DTV, Tubinga.

Houvenaghel, E. M. H. (2003), *Alfonso Reyes y la historia de América. La argumentación del ensayo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México.

Hurtado, Guillermo (2016), *La Revolución creadora. Antonio Caso y José Vasconcelos en la Revolución mexicana*, UNAM, México.

Jerade, Miriam (2015), "Antisemitismo en Vasconcelos, antiamericanismo, nacionalismo y misticismo estético", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 31, núm. 2, verano de 2015, pp. 249-286.

Krauze de Kolteniuk, Rosa (1961), *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México.

Laín Entralgo, Pedro (1958), *La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid.

Magdaleno, Mauricio (1956), *Las palabras perdidas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Matute, Álvaro (1999), *El Ateneo de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Mejía Sánchez, Ernesto (1966), *La vida en la obra de Alfonso Reyes*, SEP, México.

Nietzsche, Friedrich (1872), *Die Geburt der Tragödie* (*El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*) (1872), trad. esp. con introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

_____ (1873-1875), *Unzeitgemässe Betrachtungen* (*Consideraciones intempestivas*) (1873-1875), trad. esp. con introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

_____ (1887), *Zur Genealogie der Moral* (trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, *La genealogía de la moral* (Prefacio y Primer tratado: "Bien y mal", "Bueno y malo"), Alianza Editorial, México).

Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del "Quijote"* (1914), *Obras completas*, vol. I., Revista de Occidente, Madrid, 1963.

_____ (1958), "Prólogo para Alemanes", *Obras completas*, vol. VIII, Revista de Occidente, Madrid, 1963, pp. 11-58.

Ramos, Samuel (1938), *Diego Rivera*, 2ª ed., UNAM, México.

_____ (1938), *Más allá de la moral de Kant*, Cuadernos de México Nuevo, México.

_____ (1940), *Hacia un nuevo humanismo*, La Casa de España en México, México.

_____ (1941), *Veinte años de educación en México*, Imprenta Universitaria, México.

_____ (1943), *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México.

_____ (1950), *Filosofía de la vida artística*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.

_____ (1951), *El perfil del hombre y cultura en México*, 3ª ed., Espasa-Calpe, Buenos Aires.

_____ (1958), *Hipótesis*, Ulises, México.

_____ (1959), *El caso Strawinsky*, Contemporáneos, México.

Rangel Guerra, Alfonso (1989), *Las ideas literarias de Alfonso Reyes*, 2ª ed., El Colegio de México, México.

Reyes, Alfonso, "Sobre la estética de Góngora" (1910), *Cuestiones estéticas*, en *Obras completas*, vol. I., Fondo de Cultura Económica, México, 1955, pp. 61-85.

Reyes, Alfonso, "Cuestiones estéticas" (1911), *Obras completas*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, pp. 9-170.

_____ "Las tres Electras del teatro ateniense" (1911), *Obras completas*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, pp. 15-48.

_____ (1917), "Visión de Anáhuac [1519]" (1917), *Obras completas*, vol. II, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, pp. 9-34.

_____ (1924), *Ifigenia Cruel*, UNAM (Coordinación de Difusión Cultural/ Dirección de Literatura), México, 2009.

_____ (1933), "Capricho de América" (1933), *Obras completas*, vol. XI, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 75-78.

_____ (1936), "Notas sobre la inteligencia americana" (1936), *Obras completas*, vol. XI, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 82-90.

_____ (1937), El sentido de América (1937), *Obras completas*, vol. XI, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 79-81.

_____ (1941), "Pasado inmediato y otros ensayos", *Obras completas*, vol. XII, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 173-270.

_____ (1941-1942), "El presagio de América", en *Última Tule* (1942), *Obras completas*, vol. XI, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 9-62.

Reyes, Alicia (2000), *Genio y figura de Alfonso Reyes*, Fondo de Cultura Económica, México.

Robb, James Willis (1965), *El estilo de Alfonso Reyes (Imagen y estructura)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rodó, José Enrique (1900), *Ariel. Motivos de Proteo*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1985.

Rodríguez Monegal, Emir (1986),"Ariel *versus* Calibán. Latinismo *versus* sajonismo", en Leopoldo Zea *et. al.*, *La latinidad y su sentido en América Latina*, México, UNAM-CCYDEL,1986, pp. 219-231.

Romanell, Patrick (1952), *Making of the Mexican Mind*, University of Nebraska Press Lincoln (trad. esp.: *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México*, El Colegio de México, 1954. Se cita según la edición mexicana).

_____ (1960), *Ortega en México, Tributo a Samuel Ramos*, Diánoia, México.

Romero, Francisco (1952), *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires.

Rukser, Udo (1962), *Nietzsche in der Hispania*, Francke Verlag, Berna y Múnich.

Salmerón, Fernando (1963), "Los filósofos mexicanos del siglo XX", en Mario de la Cueva (ed.), *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México, pp. 249-293.

Sánchez Villaseñor, José (1939), *El sistema filosófico de Vasconcelos*, Polis, México.

Schopenhauer, Arthur (1813), Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (trad. esp.: *De la cuádruple raíz del principio de*

razón suficiente, trad. del alemán de Leopoldo Eulogio Palacios, Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía), Madrid, 1981).

Schopenhauer, Arthur (1818), *Die Welt als Wille y Vorstellung (El mundo como voluntad y representación)* (1818-1819, 1844, 1859).

Existen varias traducciones al castellano de esta obra:

- *El mundo como voluntad y representación*, trad. esp. de A. Zozaya y E. González Blanco (La España Moderna, 1896-1900; y la de Ovejero y Maury, Aguilar, 1926).
- *El mundo como voluntad y representación*, trad. esp. de E. Ovejero (Madrid, Aguilar, 1926. Esta misma traducción aparece en la editorial Porrúa. Existe una versión en Planeta-Agostini).
- *El mundo como voluntad y representación*, trad., introducción y notas de Roberto R. Aramayo, Círculo de Lectores/Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2003.
- *El mundo como voluntad y representación*, trad., introducción y notas de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, 2003-2004.
- *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Rafael-José Díaz Fernández y Ma. Montserrat Armas Concepción; revisión de Joaquín Chamorro Mielke, Tres Cantos/Akal, Madrid, [2005]).

Schubbe, Daniel y Matthias Koßler (ed.) (2014), *Schopenhauer – Handbuch, Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart.

Sierra, Justo (1977), *Obras completas*, vol. v. *Discursos*, UNAM-Coordinación de Humanidades (Nueva Biblioteca Mexicana, 53), México.

Silva Herzog, Jesús (1960), *Breve historia de la Revolución mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Trejo Villalobos, Raúl (2010), *Filosofía y vida, el itinerario filosófico de José Vasconcelos*, Universidad de Salamanca, Salamanca.

Uranga, Emilio (1962), *El pensamiento filosófico, 50 años de revolución*, Fondo de Cultura Económica, México.

Vasconcelos, José (1910), "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas", *Obras completas*, vol. I, pp. 37-56.

_____ (1916), "Pitágoras, una teoría del ritmo", *Obras completas*, vol. III, pp. 9-86.

_____ (1918), "El monismo estético. Ensayos", *Obras completas*, vol. IV, pp. 9-92.

_____ (1920a), "Estudios indostánicos", *Obras completas*, vol. III, pp. 87-361.

_____ (1920b), "Declaraciones del Sr. Lic. Don José Vasconcelos, con motivo de la toma de posesión del cargo de Rector de la Universidad Nacional", *Boletín de la Universidad*, I, 1° de agosto de 1920, pp. 7-13.

_____ (1920c), *Proyecto de ley para la creación de una Secretaría de Educación Federal, presentado por el Ejecutivo de la Unión a la XXIX Legislatura*, Universidad Nacional/Imprenta Franco-Mexicana, 1920. No aparece en las *Obras completas*.

Vasconcelos, José (1921), "Nueva ley de los tres estados", *El Maestro. Revista de Cultura Nacional*, t. II, núm. 2, noviembre de 1921, pp. 150-158.

_____ (1923), "El problema de México. Conferencia pronunciada en el salón de la Academia Brasileira de Letras el 18 de agosto de 1922 por el Sr. Dr. José Vasconcelos), *Boletín de la Secretaría de la Educación Pública*, vol. I, núm. 3, 1º de enero de 1923, pp. 511-532.

_____ (1924), "La revulsión de la energía, los ciclos de la fuerza, el cambio y la existencia", *La Antorcha*, 1924, en Vasconcelos, *Obras completas*, vol. III, pp. 363-390.

_____ (1925), "La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur", en Vasconcelos, *Obras completas*, vol. II, pp. 903-1067.

_____ (1926a), "Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana", *Obras completas*, vol. II, pp. 1069-1303.

_____ (1926b), *Aspects of Mexican Civilization (Lectures on the Harris Foundation)*, University of Chicago Press, Chicago.

_____ (1929a), "Tratado de metafísica", *Obras completas*, vol. III, pp. 391-664.

_____ (1929b), *México y España. Opiniones de don José Vasconcelos, don Miguel Alessio Robles, don Manuel Puga y Acal, y don José Juan Tablada, sobre el libelo de un sujeto de Tlalixcoyan, pidiendo el saqueo y la expulsión de los españoles*, Imp. Manuel León Sánchez, México, 1929 [23 pp.]. Se trata de un libro colectivo. Los artículos firmados por Vasconcelos no aparecen en sus *Obras completas*.

_____ (1932), "Ética", *Obras completas*, vol. III, pp. 665-1109.

_____ (1934), "Bolivarismo y monroísmo. Temas iberoamericanos", *Obras completas*, vol. II, pp. 1305-1494.

_____ (1935a), "Estética", *Obras completas*, vol. III, pp. 1111-1734.

_____ (1935b), "De Robinson a Odiseo. Pedagogía estructurativa", *Obras completas*, vol. II, pp. 1495-1719.

_____ (1935c), "Ulises Criollo, la vida del autor escrita por él mismo", *Obras completas*, vol. I, pp. 287-721.

_____ (1936), *Qué es el comunismo*, Botas, México. No aparece en las *Obras completas*.

_____ (1937a), "Historia del pensamiento filosófico", *Obras completas*, vol. IV, pp. 93-492.

_____ (1937b), "Breve historia de México", *Obras completas*, vol. IV, pp. 1305-1706.

_____ (1937c), *Qué es la revolución*, Botas, México. No aparece en las *Obras completas*.

_____ (1938), "El desastre. Tercera parte del Ulises Criollo", *Obras completas*, vol. I, pp. 1215-1800.

_____ (1939), "Simón Bolívar", *Obras completas*, vol. II, pp. 1721-1766.

_____ (1940), "Manual de filosofía", *Obras completas*, vol. IV, pp. 955-1207.

Vasconcelos, José (1941), "Hernán Cortés, creador de la nacionalidad", Xóchitl, México. No aparece en las *Obras completas*.

_____ (1945), "Lógica orgánica", *Obras completas*, vol. IV, pp. 493-816.

_____ (1952), *Todología. Filosofía de la coordinación*, Botas, México. Aparece como *Filosofía estética*, pero incompleto, en sus *Obras completas*, vol. IV, pp. 817-954.

_____ (1957-1961), *Obras completas*, 4 vols., Libreros Mexicanos Unidos, México.

vol. I (1957), *Obras de juventud:* Teoría dinámica del derecho; Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas; El movimiento intelectual contemporáneo de México; *Obras literarias:* Libros que leo sentado y libros que leo de pie; Recuerdos de Lima. Visiones californianas; Prometeo vencedor; Pesimismo alegre; Ulises Criollo; La tormenta; El desastre).

vol. II (1958), El proconsulado; Los robachicos; Cuentos; Notas de viaje; Cartas y documentos; *Obras sociales:* La raza cósmica; Indología; Bolivarismo y monroísmo; De Robinson a Odiseo; Simón Bolívar).

vol. III (1959), *Obras filosóficas:* Pitágoras; Estudios indostánicos; La revulsión de la energía; Tratado de metafísica; Ética; Estética).

vol. IV (1961), El monismo estético; Historia del pensamiento filosófico; La filosofía en México; Lógica orgánica; Filosofía estética; Manual de filosofía; *Obras históricas:* Breve historia de México).

_____ (1959), *La flama, los de arriba en la revolución; historia y tragedia*, Cía. Editorial Continental, México. No aparece en sus *Obras completas*.

_____ (1966), El suplemento del *Boletín de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público*, núm. 311, del 15 de enero, ofrece una lista de diversas colaboraciones de Vasconcelos que aparecieron en periódicos y revistas.

_____ (1984), *Memorias*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México.

Vera, Margarita (1979), *El pensamiento filosófico de Vasconcelos*, Extemporáneos, México.

Villegas, Abelardo (1960), *La filosofía de lo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México.

Zea, Leopoldo (1943), *El positivismo en México*, El Colegio de México, México.

_____ (1944), *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, México.

_____ (1947), *Homenaje a Caso*, Centro de Estudios Filosóficos/Stylo, México.

_____ (1949), *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, El Colegio de México, México.

_____ (1960), *Vasconcelos y Ramos en la filosofía mexicana*, Diánoia, México.

_____ (1963), *The Latin-american Mind*, University of Oklahoma Press, Norman.

III. La crítica al positivismo. El neokantismo en México

Adickes, Erich (1929), *Kants Lehre von der doppelsen Affektion unseres Ich.*, Tubinga.

Aguilar Camín, Héctor (1981), *La frontera nómada Sonora y la Revolución mexicana*, Siglo XXI Editores, México.

Alvear Acevedo, Carlos (1963), *La educación y la ley*, Jus, México.

Arce Gurza, Francisco (1985), "En busca de una educación revolucionaria, 1924-1934", *Ensayos sobre la historia de la educación en México*, El Colegio de México, México.

Boyd. William y Edmund King (1975), *The History of Western Education*, 11ª ed., Adam & Charles Black, Londres.

Bravo Ugarte, José (1959), *México independiente*, Salvat, México.

——— (1966), *La educación en México*, Jus (México Histórico, 51), México.

Campbell, Hugh (1975), *La derecha radical en México*, SEP, México.

Campo, Mariano (1959), *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana*, Varese.

Caso, Antonio (1922), *Discursos a la nación mexicana*, Porrúa, México.

——— (1923), *El concepto de la historia universal*, México Moderno, México.

——— (1926), *Historia y antología del pensamiento filosófico*, SEP/Librería Franco Americana, México.

——— (1927), *Ramos y yo. Un ensayo de valoración personal*, Cvltura, México.

——— (1933), *El concepto de historia universal y la filosofía de los valores*, Botas/Imprenta de M. León Sánchez, México.

Cassirer, Ernst (1899), *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, Marburgo.

——— (1902), *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*.

——— (1906, 1920), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (vol. I, 1906; vol. II, 1907; vol. III. *Die nachkantischen Systeme*, 1920; vol. IV. *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart* (1832-1932), 1957) (trad. esp. de Wenceslao Roces: *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948).

——— (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*.

——— (1916), *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*.

——— (1918), *Kants Leben und Lehre* (trad. esp. de Wenceslao Roces: *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948).

——— (1921), *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*.

——— (1923-1929), *Philosophie der symbolischen Formen* (vol. I. *Die Sprache*, 1923; vol. II. *Das mythische Denken*, 1925; vol. II. *Phänomenologie der*

Erkenntnis, 1929) (trad. esp. de Armando Morones: *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971).

Cassirer, Ernst (1925), *Sprache und Mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*.

_____ (1927), *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (trad. esp. de Alberto L. Bixio: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1951).

_____ (1930), "Neo-kantianism", entrada en *Encyclopaedia Britannica*, 14ª ed.

_____ (1932), *Die Philosophie der Aufklärung* (trad. esp. revisada por Eugenio Ímaz: *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950).

_____ (1937), *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*.

_____ (1942), *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (trad. esp. de Wenceslao Roces: *Las ciencias de la cultura*, Fondo de Cultura Económica. México, 1951).

_____ (1944), *An Essay on Man* (trad. esp. revisada de Eugenio Ímaz: *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945).

_____ (1946), *The Myth of the State* (trad. esp. de Eduardo Nicol: *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947).

Castro, Eusebio (1954), "Trayectoria ideológica de la educación en México", *Historia Mexicana*, núm. 2, octumbre-diciembre.

Chávez, Ezequiel (1939), "En defensa de la libertad de la enseñanza", *Jus. Revista de Derecho y Ciencias Sociales*, vol. 3, núm. 17, diciembre.

Cohen Hermann (1871), *Kants Theorie der reinen Erfahrung*, Berlín.

_____ (1883), *Das Princip der Infinitesimal methode y seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grylegung der Erkenntniskritik*, Berlín.

_____ (1889), *Kants Begrundung der Aesthetik*, Berlín.

_____ (1902), *System der Philosophie, I. Logik der reinen Erkenntis*, Berlín.

_____ (1904), *System der Philosophie, II. Ethik des reinen Willens*, Berlín.

_____ (1910), *Kants Begrundung de Ethik*, 2ª ed., Berlín.

_____ (1912), *System der Philosophie. Aesthetil des reinen Gefühls*, Berlín.

Córdoba, Arnaldo (1986), *La política de masas del cardenismo*, Era, México.

Cosío Villegas, Daniel (1976), *Memorias*, Joaquín Mortiz, México.

Díaz y de Ovando, Clementina y Eliza García Barragán (1972), *La Escuela Nacional Preparatoria. Los afanes y los días, 1867-1910*, UNAM, México.

Dirección General de Personal de la UNAM, Archivo Histórico, exp. núm. 2712 correspondiente al maestro Antonio Caso Andrade.

_____, exp. núm. 20/131/2398 correspondiente a Adalberto García de Mendoza y Hernández.

_____, exp. núm. 112/131/3293 correspondiente a Guillermo Héctor Rodríguez.

Echeverría, Manuel (1968), *Kelsen y los juristas mexicanos*, UNAM-Facultad de Derecho, México.

Escalante, Evodio (2016), "El oscuro lugar inestable de Adalberto García de Mendoza", *Reflexiones Marginales*, en: <http://reflexionesmarginales.com/3.0/el-oscuro-lugar-inestable-de-adalberto-garcia-de-mendoza/>, consultado el 11 de diciembre del 2017.

Escandón, Carlos (1968), *La respuesta moral en la filosofía del maestro Antonio Caso*, Porrúa, México.

Escobar, Edmundo (1970), *Francisco Larroyo y su personalismo crítico*, Porrúa, México.

Fischer, Kuno (1860), *Kants Leben y die Grundlage seiner Lehre*, Mannheim-Heidelberg.

——— (1937), *Gaceta de los Neokantianos de México*, órgano oficial del "Círculo de amigos de la filosofía crítica", UNAM-FFyL, México.

Gaos, José (1945), *Pensamiento en lengua española*, Stylo, México.

——— (1947), "Las mocedades de Caso", en Antonio Gómez Robledo *et al.*, *Homenaje a Antonio Caso*, Centro de Estudios Filosóficos/ Stylo, México.

——— (1954), "El sistema de Caso", *Filosofía mexicana en nuestros días*, UNAM, México.

——— (1954), *Filosofía mexicana de nuestros días*, UNAM, México.

——— (1958a), *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, México (también en José Gaos, *Obras completas*, vol. XVII, UNAM, México).

García de Mendoza y Adalberto Hernández (1928), *La dirección racionalista ontológica en la epistemología*, pról. de Francisco de P. Herrasti, Talleres Gráficos de la Nación, México.

——— (1932), *Lógica. Obra de texto para la Escuela Nacional Preparatoria*, Cvltura, México.

García Máynez, Eduardo (1947), "Antonio Caso, pensador y moralista", en Antonio Gómez Robledo *et al.*, *Homenaje a Antonio Caso*, *op. cit.*

Garrido, Luis (1961), *Antonio Caso, una vida profya*, UNAM-IIS, México.

Gaxiola, Francisco Javier (1938), *El presidente Rodríguez*, Cvltura, México.

Gómez Mont, María Teresa (1996), *Manuel Gómez Morín. La lucha por la libertad de cátedra*, UNAM, México.

Gómez Robledo, Antonio (1947), "El pensamiento filosófico mexicano", *Ábside*, abril-junio.

——— *et al.* (1947), *Homenaje a Antonio Caso*, Centro de Estudios Filosóficos/Stylo, México.

González Gardón, Socorro (1979), "Presencia de algunos temas neokantianos en el joven Ortega", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. 6, Universidad de Salamanca, pp. 159-174.

Granja Castro, Dulce María (1999), "El neokantismo en México", *Signos Filosóficos*, núms. I-2, diciembre de 1999, pp. 9-31.

——— (2001), *El neokantismo en México, Historia de la filosofía en México*, UNAM-FFyL, México.

——— (2018), "El ingreso y la asimilación de la filosofía kantiana en México", *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 3, núm. 1, pp. 14-45.

Grelling, Kurt (1943), *Teoría de los conjuntos*, trad. de Francisco Larroyo y Alfonso Juárez, Logos, México.

Gutiérrez Galindo, Blanca y Claudia Caballero Tinajero (1997), *Al declinar otro milenio. Homenaje a Ernesto Scheffler Vogel*, La Rana, Guanajuato.

Helmholtz, Hermann von (1855), "Über das Sehen des Menschen", *Philosophische und populärwissenschaftliche Schriften*, edición de Michael Heidelberger, Helmut Pulte y Gregor Schiemann, 3 vols., Felix Meiner Verlag, Hamburgo (trad. esp.: *Sobre la visión de los seres humanos*, 2017).

_____ (1863), "Die Lehre von den Tonempfindungen", *Philosophische und populärwissenschaftliche Schriften*, *op. cit.* (trad. esp.: *La doctrina de las sensaciones sonoras*).

_____ (1879), "Die Tatsachen in der Wahrnehmung", *Philosophische und populärwissenschaftliche Schriften*, *op. cit.* (trad. esp.: *Los hechos de la percepción*).

Hernández Luna, Juan (1944), "Don Andrés del Río y el primer libro de la filosofía kantiana que hubo en México", *Filosofía y Letras*, núm. 15.

_____(1947), "La filosofía contemporánea en México", *Filosofía y Letras*, núm. 27.

_____ (1947), "Las polémicas filosóficas de Caso", en Antonio Gómez Robledo *et al.*, *Homenaje a Antonio Caso*, *op. cit.*

_____ (1948), "El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana", *Filosofía y Letras*, núm. 32.

_____ (1949), "Instituciones filosóficas del México actual", *Filosofía y Letras*, núm. 36.

Holmes, Oliver (1975), *Human Reality and the Social World, Ortega's Philosophy of History*, Universidad de Massachussetts, Amherst.

Hurtado, Guillermo (1994), "Dos mitos de la mexicanidad", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 40, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.

Krauze de Kolteniuk, Rosa (1977), *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México.

Krauze, Enrique (1994), *Caudillos culturales de la Revolución mexicana*, 7ª ed., Fondo de Cultura Económica, México.

Lange, Friedrich (1866), *Geschichte de Materialismus*, 10ª ed., introd. de Hermann Cohen, Iserlohn-Leipzig, Leipzig (trad. esp. de D. Vicente Colorado: *Historia del materialismo*, 2 vols., Daniel Jorro Editor (Biblioteca Científico-Filosófica), Madrid, 1903. Esta traducción corresponde a la versión francesa de B. Pommerol, sobre la segunda edición alemana, publicada en París en 1877-1879. Una segunda versión fue publicada en 1946: Lange, *Historia del materialismo*, 2 vols., Lautaro, Buenos Aires).

Larroyo, Francisco, (1936a), *La filosofía de los valores*, Logos, México.

_____ (1936b), *Los principios de la ética social, concepto, axiología y realización de la moralidad*, Logos, México.

_____ (1937), *Bibliografía general y comentada del socialismo*, Logos, México.

Larroyo, Francisco, (1938), *La lógica de las ciencias, tratamiento sistemático de la lógica matemática para uso de la Escuela Nacional Preparatoria*, Logos, México.
_____ (1941a), *El romanticismo filosófico. Observaciones a la Weltanschaung de J. Xirau*, Logos, México.
_____ (1941b), *Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo. Misiva a Francisco Romero a propósito de su filosofía de la persona*, Logos, México.
_____ (1941c), *Los fundamentos filosóficos de la escuela unificada. Premisas para un sistema de educación pública sobre los conceptos de vocación y cultura con vistas a la circunstancia mexicana*, Logos, México.
_____ (1944), *Historia general de la pedagogía*, Porrúa, México.
_____ (1946a), *Historia comparada de la educación en México*, Porrúa, México.
_____ (1946b), *Historia de la filosofía en Norte-América*, Stylo, México.
_____ (1949), *La ciencia de la educación*, Porrúa, México.
_____ (1949), "Pensamiento y obra del idealismo crítico en México", *Filosofía y Letras*, núm. 36.
_____ (1951), *El existencialismo, sus fuentes y direcciones*, Stylo, México.
_____ (1958a), *Vida y profesión del pedagogo*, UNAM (Filosofía y Letras), México.
_____ (1958b), *Didáctica general*, Porrúa, México.
_____ (1958c), *La filosofía americana, su razón y su sinrazón de ser*, UNAM, México.
_____ (1959), *Pedagogía de la enseñanza superior, naturaleza, métodos, organización*, UNAM, México.
_____ (1963), *La antropología concreta*, Porrúa, México.
_____ (1964), *Psicología integrativa*, colaboración de Edmundo Escobar, Porrúa, México.
_____ (1966), *Sistema de la estética*, colaboración de Edmundo Escobar, Porrúa, México.
_____ (1968a), *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*, colaboración de Edmundo Escobar, Porrúa, México.
_____ (1968b), *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, colaboración de Edmundo Escobar, Porrúa, México.
_____ (1968c), *El positivismo lógico, pro y contra*, Porrúa, México.
_____ (1971), *Introducción a la filosofía de la cultura, sistemas historia*, colaboración de Edmundo Escobar, Porrúa, México.
_____ (1973), *Sistema de filosofía de la educación*, colaboración de Edmundo Escobar, Porrúa, México.
_____ (1976), *Filosofía de las matemáticas, historia, sistema, protocolos*, Porrúa, México.
_____ (1982), *Diccionario Porrúa de pedagogía y ciencias de la educación*, Porrúa, México.

Larroyo, Francisco y José Gaos (1940), *Dos ideas de la filosofía. Pro y contra de la filosofía de la filosofía*, La Casa de España en México, México.

Larroyo, Francisco y Miguel Ángel Cevallos (1942), *Teoría y práctica de la escuela de bachilleres*, prólogo de Manuel Gómez Morín, Impresores Unidos, México.

Lask, Emil (1902), *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga y Leipzig.

_____ (1905), *Rechtsphilosophie*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg (trad. esp. de Roberto Goldschmidt: *Filosofía jurídica*, pról. de Enrique Martínez Paz, Euros, Buenos Aires, 2008).

_____ (1911), *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga.

_____ (1912), *Die Lehre vom Urteil*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga.

_____ (1923), *Gesammelte Schriften*, edición de Eugen Herrigel, 3 vols., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga (vols. I y II 1923, vol. III 1924).

Lemus Talavera, Agustín G. (1994), "Francisco Larroyo", *Setenta años de la Facultad de la Filosofía y Letras*, UNAM, México.

Liebmann, Otto (1865), *Kant und die Epigonen*, Stuttgart.

_____ (1876), *Zur Analysis der Wirklichkeit*, Estrasburgo.

_____ (1882-1901), *Gedanken und Tatsachen*, Estrasburgo.

Lombardo Toledano, Vicente (1924), *El problema de la educación en México*, Cvltura, México.

López Campillo, Eveline (1972), *La* Revista de Occidente *y la formación de minorías (1923-1936)*, Taurus, Madrid.

Luna, Lorenzo *et al.* (1987), *La real Universidad de México. Estudios y textos*, 2 vols., UNAM-CESU, México.

Luna Arroyo, Antonio y Francisco Luna Arroyo (1939), *Manual de lógica y ética según la interpretación dialéctica*, edición de los autores, México.

Medin, Tzvi (1994), *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1998), *Entre la jerarquía y la liberación, Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.

Menéndez Menéndez, Libertad (1995), *La Escuela Nacional de Altos Estudios y la Facultad de Filosofía y Letras*, tesis, UNAM, México.

Meneses Morales, Ernesto (1988), *Tendencias educativas oficiales en México*, Centro de Estudios Educativos/Universidad Iberoamericana, México.

Meyer, Jean (1973), *La Cristiada. La guerra de los cristeros*, Siglo XXI Editores, México.

_____ (1978), *Historia de la Revolución mexicana. Los inicios de la institucionalización. La política del maximato*, El Colegio de México, México.

Meyer, Lorenzo *et al.* (1978), *Historia de la Revolución mexicana. Periodo 1928-1934. Los inicios de la institucionalización. La política del maximato*, El Colegio de México, México.

Natorp, Paul (1882), *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus.*

_____(1888), *Einteitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Friburgo.

_____ (1894), *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik.*

_____ (1899), *Sozialpädagogik* (trad. esp. de Francisco Larroyo: *Kant y la escuela de Marburgo. Propedéutica filosófica y curso de pedagogía social*, Porrúa, México, 1987).

_____ (1903), *Platos Ideenlehre.*

_____ (1904), *Logik in Leitsätzen.*

_____ (1907), *Gesammelte Abhylungen zur Sozialpädagogik*, 3 vols.

_____ (1909), *Pestalozzi. Leben und Lehre.*

_____ (1909), *Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet*, Marburgo.

_____ (1910), *Die logischen Grylagen der exakten Wissenschaften.*

_____ (1911), *Philosophie; ihr Problem und ihre Probleme.*

_____ (1912), *Die allgemeine Psychologie nach kritischer Methode.*

_____ (1918), *Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher, Gedächtnisrede, gehalten in der Aula der Universität Marburg*, 4 julio de 1918, por Paul Natorp.

_____ (1920a), *Sozialidealismus.*

_____ (1920b), *Beethoven und wir.*

_____ (1936), *El ABC de la filosofía crítica*, trad. de Francisco Larroyo, Logos, México.

_____ (1975), *Propedéutica filosófica*, trad. de Francisco Larroyo, Porrúa, México.

Ollig, Hans-Ludwig (1979), *Der Neukantianismus*, Metzler, Stuttgart.

Orringer, Nelson (1979), *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid.

Ortega y Gasset, José (1930), "Misión de la universidad", *Obras completas, op. cit.*, vol. IV.

_____ (1946-1983), "Kant. Reflexiones sobre un centenario", *Obras completas*, 12 vols., edición de Paulino Garagorri, Alianza Editorial/ Revista de Occidente, Madrid, pp. 23-59.

_____(1964), "Ensayo de estética a manera de prólogo", *Obras completas*, 6ª ed., *op. cit.*, vol. VI.

_____ (1965), "Prólogo para alemanes", *Obras completas*, 2ª ed., *op. cit.*

_____ (1966), *Obras completas*, 6ª ed., *op. cit.*, vols. IV y VI.

Osborn, Thomas (1987), *La educación superior en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Paulsen, Friedrich (1875), *Kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig.

Paz, Octavio (1980), "El cómo y el para qué, José Ortega y Gasset", *Obras completas, op. cit*, vol. III (1993), pp. 293-302.

Ramos, Samuel (1927), "Antonio Caso", *Ulises. Revista de Curiosidad y Crítica*, núm. 1, mayo.

_____(1943), *Historia de la filosofía en México*, UNAM, México.

_____ (1976), "Veinte años de educación en México", *Obras completas*, UNAM, México.

Rickert, Heinrich (1870), *Realistische Grundzüge*, Leipzig.

_____ (1876), *Der Philosophische Kritizismus und sein Bedeutung für die positive Wissenschaft*, vol. I. *Geschichte und Methhode des philosophischen Kritizismus*, Leipzig.

_____ (1879), *Der Philosophische Kritizismus und sein Bedeutung für die positive Wissenschaft*, vol. II-1. *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis*, Leipzig.

_____ (1887), *Der Philosophische Kritizismus und sein Bedeutung für die positive Wissenschaft, Zur Wissenschaftslehre und Metaphysik*, Leipzig.

_____ (1888), *Zur Lehre von der Definition*, Tubinga (trad. esp. de Luis Villoro: *Teoría de la definición*, UNAM, México, 1960.

_____ (1892), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag sum Problem der philosophischen Transzendenz*, Friburgo.

_____ (1896-1902), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tubinga.

_____ (1899), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tubinga (trad. esp. de Manuel García Morente: *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa Calpe, Madrid).

_____ (1903), *Zur Einfuhrung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig (4ª ed., 1913).

_____ (1913), "Von System der Werte", *Logos*, núm. 4, pp. 295-327.

_____ (1921), *System der Philosophie. Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tubinga.

_____ (1931), *Die Heidelberg Tradition in der deutschen Philosophie*, Mohr Verlag, Tubinga.

_____ (1934), *Die Heidelberg Tradition und Kant Kritizismus*, Berlín.

Riehl, Alois (1876), *Der philosophishe Kritizismus und sein Bedeutung fur die positive Wissenschaft, Geschichte und methode des philosophischen Kritizismus*, vol. I, Leipzig, 1789: *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis*; vol. II-1, Leipzig, 1887: *Zur Wisenchaftslehre und Metaphysik*; vol. II-2, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig.

_____ (1887), *Realistische Grundlagen*, Leipzig.

_____ (1913), *Zur Einfuhrung in die Philosophie der Gegenwart*, 4ª ed., Leipzig.

Riehl, Alois y Fritz Ringer (1969), *The Decline of German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1903*, Harvard University Press, Cambridge.

Robles, Laureano (ed.) (1987) *Epistolario completo de Ortega – Unamuno*, Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.

Robles, Martha (1977), *Educación y sociedad en la historia de México*, Siglo XXI Editores, México.

Rodríguez, Guillermo Héctor (1934), *El ideal de justicia y nuestro derecho positivo*, Imprenta Mundial, México.

_____ (1945), *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo*, edición del autor, México.

_____ (1947), *Ética y jurisprudencia*, SEP, México.

Romanell, Patrick (1952), *Making of the Mexican Mind*, University of Nebraska Press, Lincoln (trad. esp.: *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México*, El Colegio de México, 1954). Se cita según la edición española.

_____ (1957), "Don Antonio Caso y las ideas contemporáneas en México", *Homenaje a Antonio Caso*, Stylo, México.

Ruiz Gaytán, Beatriz (1954), *Apuntes para la historia de la facultad de Filosofía y letras*, UNAM/Junta Mexicana de Investigaciones Históricas, México.

Salmerón, Fernando (1959), *Las mocedades de Ortega y Gasset*, El Colegio de México, México.

_____ (1963), "Los filósofos mexicanos del siglo XX", *Estudios de la historia de la filosofía en México*, UNAM, México.

_____ (1978), "La filosofía", *Las humanidades en México, 1950-1975*, UNAM-Consejo Técnico de Humanidades, México.

_____ (1991), "La filosofía, la educación y la crítica" y "El análisis filosófico y la educación", *Enseñanza y filosofía*, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, México.

Spiegelberg, Herbert (1971), *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vols., Martinus Nijhoff, La haya.

Stammler, Rudolf (1930), *Tratado de filosofía del derecho*, trad. de Wenceslao Roces, Reus, Madrid.

Staples, Anne (1985), "Panorama educativo al comienzo de la vida independiente", *Ensayos sobre historia de la educación en México*, 2ª ed., El Colegio de México, México.

Sutton, Delia Leonor (1971), *Antonio Caso y su impacto cultural en el intelecto mexicano*, SHCP, México.

Tamayo y Salmorán, Rolando (1987), *La universidad, epopeya medieval, notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto Medioevo*, UNAM, México.

Unamuno, Miguel de y José Ortega y Gasset (1964), "Epistolario", *Revista de Occidente*, núm, 19, octubre.

Vaihinger, Hans (1881-1893), *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., Berlín y Leipzig.

_____ (1911), *Die Philosophie des Als-Ob. Sistem der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Berlín.

Vasconcelos, José (1935), *Ulises criollo*, 4ª ed., Botas, México.

Vázquez de Knauth, Josefina (1975), *Nacionalismo y educación en México*, El Colegio de México, México.

Vera Cuspinera, Margarita (1994), *La filosofía, su itinerario de la Real y Pontificia Universidad de México a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, UNAM, México.

Villegas, Abelardo (1961), "La filosofía", en Arturo Arnaiz y Roig *et al.*, *México y la cultura*, SEP, México.

——— (1966), *La filosofía en la historia política de México*, Pormaca, México.

——— (1993), *El pensamiento mexicano en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México.

Volkelt, Johannes (1879), *Kants Erkenntnistheorie in ihren Grandprinzipien analysiert*, Leipzig.

——— (1884), *Uber die Moglichkeit der Metaphysik*, Hamburgo y Leipzig.

Vorländer, Karl (1922), *Historia de la filosofía*, trad de J. Viqueira, F. Beltrán, Madrid.

White Beck, Lewis (1976), "Neo Kantianism", entrada en *The Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan/Free Press, Nueva York.

Willey, Thomas E. (1978), *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Hitorical Thought, 1860-1914*, Universidad Estatal de Wayne, Detroit.

Windelby, Wilhelm (1870), *Die Lehren vom Zufall*, Berlín (Diss. Univ. Göttingen, 1870).

——— (1873), Über die Gewissheit der Erkenntniss. Eine psychologisch-erkenntnisstheoretische Studie, Berlín (Habil. Univ. Leipzig 1873).

——— (1878-1880), *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt*, 2 vols., Leipzig 1878-1880; vol. I. *Von der Renaissance bis Kant*, 1878; vol. II. *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*, 1880 (trad. esp. de Elsa Tabernig: *Historia de la filosofía moderna, en su relación con la cultura general y las ciencias particulares*, Nova, Buenos Aires, 1951).

——— (1884), *Praludien. Aufsatze und Reden zur Einfuhrung in die philosophie*, 2 vols., Friburgo (trad. esp. de Wenceslao Roces: *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia*, Fondo de Cultura Económica, México).

——— (1888), *Geschichte der alten Philosophie. Handbuch der classischen Alterthums-Wissenschaft in systematischer Darstellung. Mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen*, edición de Iwan Müller, 5ª parte, vol. I, Nördlingen, 1888 (trad. esp.: *Historia de la filosofía antigua*, Nova, Buenos Aires, 1955).

——— (1892), *Geschichte der Philosophie*, Breisgau, Friburgo.

——— (1900), *Platon. Frommanns Klassiker der Philosophie*, vol. IX, Estrasburgo.

——— (1903), *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J. C. B. Mohr Tubinga (trad. esp., *Historia general de la filosofía con un estudio sobre la filosofía del siglo XX* (trad. esp. de Francisco Larroyo, El Ateneo, México, 1960).

Windelby, Wilhelm (1912), *Geschichte und Naturwissenchaft*, Estrasburgo.
_____ (1913), *Die Prinzipien der Logik. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, en asociación con Wilhelm Windelby, edición de Arnold Ruge, 2ª ed., vol. I, Tubinga.
_____ (1914), *Einleitung in die Philosophie. Grundriß der philosophischen Wissenschaften*, edición de *Fritz Medicus*, vol. I, Tubinga.
Zea, Leopoldo (1943-1944), *El positivismo en México*, El Colegio de México, México.
Zeller, Eduard (1862), *Uber Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, Heilderberg.

IV. La irrupción de la filosofía continental, fenomenología, existencialismo, historicismo. Los maestros del exilio español

Adorno, Theodor W. (1930), *"Die Aktualität der Philosophie"*, *Gesammelte Schriften*, vol. I, Fráncfort del Meno.
Apel, K. O. (1950), "Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers", disertación inaugural, Universidad de Bonn.
_____ (1963) *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn.
_____ (1973) *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Fráncfort del Meno.
_____ (1990) *Diskurs und Verantwortung*, Fráncfort del Meno.
Arendt, H. (1958) *The Human Condition*, Chicago.
_____ (1969), "Martin Heidegger zum achtzigsten Geburtstag", *Merkur*, núm. 10, pp. 893-902.
_____ (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edición de Ronald Beiner, Chicago.
Bernet, Rudolf, Iso Kern y E. Marbach (1989), *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburgoo.
Boburg, Felipe (1996), *Encarnación y fenómeno, la ontología de Merleau-Ponty*, Universidad Iberoamericana, México.
Bollnow, Otto Friedrich (1967), *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Köhlammer, Berlín.
Bourdieu, P. (1988), *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Editions de Minuit, París (trad. esp.: *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991).
Bryom, Robert Bryom (1997), "Heideggers Kategorien in 'Sein und Zeit'", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45 (4), pp. 531-549.
Dartigues, André (1981), *La fenomenología*, Herder, Barcelona.

Derrida, Jacques (1967), *La Voix et le phénomene. Introduction au problème du signe dans la phénomenologie de Husserl*, Presses Universitaires de France, París (trad. esp., *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1993).

_____ (1987a), *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, París.

_____ (1987b), "Heidegger, l'enfer des philosophes", *Le Nouvel Observateur*, 6-12 de noviembre.

_____ (1989), *Of Spirit, Heidegger and the Question*, University Of Chicago, Chicago.

_____ (1990), "Force of Law. The Mystical Foundation of Authority", *Cardozo Law Review* 2, núms. 5-6.

_____ (1994), *Force de Loi*, Galilée, París (trad. esp.: *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2008).

Dilthey, Wilhelm (1883), "Einleitung in die Gesisteswissenschaften", *Gesammelte Schriften*, vol. I, Stuttgart, 1959.

_____ (1910), "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisterwissenschaften", *Gesammelte Schriften*, vol. II, Stuttgart, 1957.

_____ (1983), *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, edición e introducción de Hans-Ulrich Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.

_____ (2006), *Gesammelte Schriften*, vols. I a XVI. A partir del vol. XV al cuidado de Karlfried Gründer; desde el vol. XVIII junto con Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.

vol. I. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte* (trad. esp.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994).

vol. II. *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.*

vol. III. *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt.*

vol. IV. *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus.*

vol. V. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte, Abhundlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.*

vol. VI. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte, Abhandlung zur Poetik, Ethik und Pädagogik.*

vol. VII. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.*

vol. VIII. *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.*

vol. IX. *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems.*

vol. X. *System der Ethik* (trad. esp.: *Sistema de la ética*, Nova, Buenos Aires. 1973).

vol. XI. *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins.*

vol. XII. *Zur preussischen Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisation des preussischen Staates. Das allgemeine Landrecht.*
vol. XIII. *Leben Schleiermachers. Primer volumen.*
vol. XIV. *Leben Schleiermachers. Segundo volumen.*
vol. XV. *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen. Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert.*
vol. XVI. *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874.*
vol. XVII. *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus "Westermanns Monatsheften", Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, Verstreute Rezensionen 1867-1884.*
vol. XVIII. *Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880).*
vol. XIX. *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweite, volumen der Einleitung in die Geisteswissenschaften* (ca. *1870-1895).*
vol. XX. *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903).*
Traducción al español de algunas obras de Dilthey en la edición de Eugenio Ímaz, *Obras de Wilhelm Dilthey,* Fondo de Cultura Económica, México, 1944-1963:
vol. I. *Introducción a las ciencias del espíritu,* 1944.
vol. XII. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII,* 1944.
vol. III. *De Leibniz a Goethe,* 1945.
vol. IV. *Vida y poesía,* 1945.
vol. V. *Hegel y el idealismo,* 1944.
vol. VI. *Psicología y teoría del conocimiento,* 1945.
vol. VII, *El mundo histórico,* 1944.
vol. VIII. *Teoría de la concepción del mundo,* 1945.
vol. IX. *Literatura y fantasía,* 1963.

Embree, Lester (ed.) (1996), *Encyclopedia of Phenomenology,* Springer Verlag, Berlín.

Farías, Víctor (1987), *Heidegger et le Nazisme,* Verdier, París (trad. esp.: *Heidegger y el nazismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1998).

Faye, Emmanuel (2005), *Heidegger, l'introduction du Nazisme dans la philosophie, autour des séminaires inédits de 1933-1935,* Albin Michel (Idées), París.

Fellmann, Ferdiny (2009), *Phänomenologie zur Einführung,* 2ª ed. sin cambios, Hamburgo.

Ferrater Mora, José (1958), *Diccionario de filosofía,* Sudamericana, Buenos Aires.

Figal, G. (1988), *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit,* Fráncfort del Meno.

Franzen, W. (1988), "Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers *Vorlesung* 'Die Grundbegriffe der Metaphysik'", en Pöggeler, 1988, pp. 78-92.

Gadamer, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga (también en *Gesammelte Werke*, vols. I y II, Tubinga, 1986).

_____ (1993), *"Kunst und Nachahmung"* (1967), en Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. VIII, *Ästhetik und Poetik I, Kunst als Aussage*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, pp. 25-36, paginación conforme a la edición de *Gesammelte Werke*.

Gander, Hans-Helmuth (2010), *Husserl Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Gethmann, C. F. (1974), *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn.

_____ (1987),"Vom Bewußsein zum Handeln", en H. Stachowiak, *Pragmatik*, vol. II, Hamburgo.

_____ (1988), "Heideggers Konzeption des Handlens in *Sein und Zeit*", en Gethmann-Siefert-Pöggeler (1988).

_____ (1993), *Dasein, Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, De Gruyter, Berlín y Nueva York.

Grondin, J. (1991), "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", en Dietrich Papenfuss y Otto Pöggeler (eds.), "Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28 April 1989 in Bonn-Bad Godesberg", vol. I, *Philosophie und Politik*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, pp. 163-178.

Habermas, J. (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1988), *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1989), "Heidegger – Werk und Weltanschauung", *Heidegger und der Nationalsozialismus*, con prefacio de Víctor Farías, Fischer, Fráncfort del Meno, pp. 11-37.

Heidegger, Martin (1919-1961), *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000. Título original, *Gesamtausgabe* (edición integral), vol.9, *Wegmarken*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976. Esta edición corrige y amplía con sus dos primeros ensayos y las anotaciones marginales del autor una edición anterior de 1967, también titulada *Wegmarken*. Aquí se encuentran los siguientes ensayos,

- *¿Qué es metafísica? (Was ist Metaphysik)* (1929).
- *De la esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit)* (1930).
- *La doctrina de Platón sobre la verdad (Platons Lehre von der Wahrheit)* (1931-1932, 1940).
- *"Posfacio a* ¿Qué es Metafísica?*" ("Nachwort zu* Was ist Metaphysik?*")* (1943).

• *Carta sobre el "humanismo" (Brief über den "Humanismus")* (1946).
• *"Introducción ¿Qué es Metafísica?" ("Einleitung zu "Was ist Metaphysik?")* (1949).

Heidegger, Martin (1927), "Sein und Zeit", en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 2, Klostermann, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Ser y tiempo* (1927); edición del Fondo de Cultura Económica (1951) trad. de José Gaos/Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997; trad. de Jorge Riveras, Trotta, Madrid, 2003 (reproduce la versión publicada por la Editorial Universitaria de Santiago de Chile).

_____ (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik* (trad. esp.: *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, 1954; 2ª ed., 1973, trad. de Gred Ibscher Roth, revisión de Elsa Cecilia Frost, edición revisada y ampliada por Gustavo Leyva, Fondo de Cultura Económica, México, 2013) ("Kant und das Problem der Metaphysik", *Gesamtausgabe*, vol. 3, edición de F.-W. von Herrmann, 1991 [versión con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra]).

_____ (1931-1938), *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*, trad. de Alberto Ciria Cosculluela, Trotta, Madrid, 2015. *GA 94, Überlegungen II-VI (Schwarze Heft, 1931-1938)*, edición de Peter Trawny, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2014.

_____ (1934-1935), *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, trad. de Ana Carolina Merino Riofrío, Biblos, Buenos Aires, 2010. Título original: *Gesamtausgabe*, vol. 39, "Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'", edición de Suzanne Ziegler, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1980.

_____ (1936-1946), "Nietzsche", *Gesamtausgabe*, vol. 6, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, trad. esp. de Juan Luis Vermal: "Nietzsche", 2 vols., Destino, Barcelona, 2000. Hay también la edición (2 vols.) de la editorial Günther Neske, Pfullingen, 1961./Reedición, *Gesamtausgabe*, "Nietzsche I", t. 6.1, 1936-1939 [1996]. Nietzsche II, t. 6.2, 1936-1946 [1997], V. Klostermann, Fráncfort del Meno.

_____ (1936-1953), *Vorträge und Aufsätze (Conferencias y artículos)*, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 7, V. Klostermann, Fráncfort del Meno; trad. esp. de Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2ª ed. revisada, 2001. Título original, *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1954. Ahí se encuentran los siguientes ensayos:
• *Rebasamiento de la metafísica (Überwindung der Metaphysik)* (1936-1946).
• *Construir, habitar, pensar (Bauen Wohnen Denken)* (1951).
• *La pregunta por la técnica (Die Frage nach der Technik)* (1953).
• *Aletheia (Verdad). Heráclito, Fragmento 16 (Aletheia) (Heraklit, Fragment 16)* (1954).

_____ (1936-1968), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Aclaraciones a la poesía de Hölderlin o interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin)* en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 4, V. Klostermann, Fráncfort del

Meno; trad. esp. de Helena Cortés y Arturo Leyte: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin o interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, Madrid, 2005/ también la trad. de José María Valverde, con prólogo de Eugenio Trías, Ariel, Barcelona, 1983. Título original, *Gesamtausgabe*, vol. 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, V. Klostermann, Fráncfort del Meno (1981).

Heidegger, Martin (1938-1939), *Cuadernos negros (1938-1939). Reflexiones VII-XI*, trad. de Alberto Ciria Cosculluela, Trotta, Madrid, 2017. *GA 95, Überlegungen VII-XI (Schwarze Heft, 1938-1939)*, edición de Peter Trawny, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2014.

———— (1942-1943), *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, trad. esp. de Carlos Másmela: *Parménides. Curso de Friburgo, semestre de invierno de 1942-1943*. Título original, *Gesamtausgabe*, vol. 54, edición de Manfred S. Frings, V. Klostermann, Fráncfort del Meno (1982).

———— (1943-1944), *Heráclito*, trad. de Carlos Másmela, Ediciones El hilo de Ariadna / Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2012. Título original, *GA 55, Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens* (Sommersemeste, 1943) – 2. Logik. *Heraklits Lehre vom Logos* (Sommersemeste, 1944), edición de Manfred S. Frings, 1979 (2ª ed. 1987; 3ª ed. 1994).

———— (1950), *Holzwege (Sendas perdidas o caminos de bosque)* (1950), en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 5, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, trad. esp. de José Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1960, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1995. Título original, *Holzwege*, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1950. Ahí se encuentran los siguientes ensayos:

• *El origen de la obra de arte (Der Ursprung des Kunstwerkes) (1935-1936)*. Otra versión de este ensayo fue realizada por Samuel Ramos en *Arte y poesía*. Reúne "El origen de la obra de arte" y "Hölderlin y la esencia de la poesía" Fondo de Cultura Económica (Breviarios), México, 1958.

• *La época de la imagen del mundo (Die Zeit des Weltbildes)* (1938).

• *Concepto de Hegel de la experiencia (Hegels Begriff der Erfahrung)* (1942-1943).

• *La palabra de Nietzsche "Dios ha muerto" (Nietzsches Wort "Gott ist tot")* (1943).

• *Para qué poetas (Wozu Dichter?)* (1946).

———— (1954), *¿Qué significa pensar?*, trad. de Haraldo Kahnemann, Nova, Buenos Aires, 1954; 2ª ed. 1964/trad. de Raúl Gabás Pallás, Trotta, Madrid, 2ª ed. 2008. Título original, *Was heißt denken?*, 5ª ed., Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1997. También, *GA*, 8ª ed. a cargo de Paola-Ludovika Coriyo, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2002 (versión con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra).

———— (1955-1956), *La proposición del fundamento (Der Satz vom Grund)*, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 10, V. Klostermann, Fráncfort

del Meno; trad. esp. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela: *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.

Heidegger, Martin (1955-1957), *Identität und Differenz*, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 11, V. Klostermann, Fráncfort del Meno. Ahí se encuentran los siguientes ensayos:

• *Identität und Differenz (1957)*, trad. esp. de Helena Cortés y Arturo Leyte: *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988. Edición bilingüe —alemán-castellano— de Arturo Leyte.

• *El Giro (Die Kehre) (1949)*.

——— (1959), *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2ª ed. revisada, 1990. Título original, *Gesamtausgabe*, vol. 12, *Unterwegs zur Sprache*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1985).

Henckmann, Wolfhart (1998), *Max Scheler*, Beck Verlag, Múnich.

Herrmann, F.-W. von (1981), *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Fráncfort del Meno.

Hogemann, D. (1986-1987), "Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den *Vorlesungen* aus dem WS 1919-1920 y dem SS 1920", en *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986-1987).

Husserl, Edmund, La obra completa de Husserl se publica en el marco de la llamada *Husserliana. Edmund Husserls Gesammelte Werke*: <https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications/husserliana-gesammeltewerke>. Los volúmenes relevantes en el marco del presente ensayo son los siguientes:

vol. I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, edición e introducción de Stephan Strasser, reimp. de la 2ª ed., 1991

vol. II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, edición de Walter Biemel, La Haya, 1950, 1958; reimp. 1973.

vol. III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosopie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, nueva edición de sus manuscritos, ampliada y revisada, editado por Walter Biemel, La Haya, 1950.

vol. III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosopie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, nueva edición de Karl Schuhmann, La Haya, 1976.

vol. III/2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosopie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Ergänzende Texte (1912, 1929)*, nueva edición de Karl Schuhmann, La Haya, 1976.

vol. IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosopie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, edición de Marly Biemel, La Haya, 1952, 1984 (trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie y phänomenologische Philosophie, Zweites Buch, Phänome-*

nologische Untersuchungen zur Konstitution, Hua IV) UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
vol. V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosopie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, edición de Marly Biemel, La Haya, 1952, reimp. fotomecánica, 1971.
vol. VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, edición de Walter Biemel, reimp. de la 2ª ed., 1976.
vol. VII. *Erste Philosophie (1923 , 1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, edición de Rudolf Boehm, La Haya, 1956.
vol. VIII. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil, Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, edición de Rudolf Boehm, La Haya, 1959.
vol. XI. *Analysen zur passiven Synhesis. Aus Vorlesungs – und orschungsmanuskripten (1918 , 1926)*, edición de Margot Fleischer, La Haya, 1966.
vol. XVII. *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, edición de Paul Jassen, La Haya, 1974.
vol. XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, edición de Elmar Holeinstein, La Haya, 1975.
vol. XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter*, vol.,1. *Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, edición de Ursula Panzer, La Haya, 1984.
vol. XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zweiter*, vol.,2.*Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, edición de Ursula Panzer, La Haya, 1984.
vol. XII, *Aufsätze und Rezensionen (1890 , 1910)*, edición de Bernhard Rang, La Haya, 1979.
vol. XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen (1906, 1907)*, edición de Ullrich Melle, Dordrecht – Boston y Lancaster, 1984.
vol. XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911, 1921)*, edición de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Dordrecht – Boston y Lancaster, 1987.
vol. XXVI, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester (1908)*, edición de Ursula Panzer, Dordrecht – Boston y Lancaster, 1987.
vol. XXVII, *Aufsätze und Vorträge (1922 , 1937)*, edición de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Dordrecht – Boston y Lancaster, 1989.

Husserl, Edmund (1931), *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. de Gabrielle Pfeiffer y Emmanuel Levinas, A. Colin, París.

_____ (1962), *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. de Luis Villoro, UNAM-CEF, México.

_____ (1980), *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica. Redacción y edición Ludwig Landgrebe*, epílogo de Lothar Eley, trad. de Jas Reuter, revisión de trad. Bernabé Navarro, UNAM-IIF, México.

_____ (1982), [1929], *Investigaciones lógicas*, 2 vols., versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 331 y 332), Madrid.

Husserl, Edmund (1982a), *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, trad. y presentación de Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica España, México y Madrid.

_____ (1984), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. de Hugo Steinberg, revisión técnica de Óscar Terán, Folios (Alternativas), México.

_____ (1986), *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, prólogo de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1988), *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, presentación, trad. y notas de Antonio Zirión, UNAM-IIF, México.

_____ (1989), "La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía", *Actualidad de Husserl*, trad. y compilación de Antonio Zirión, Alianza Estudios/UNAM/F. Gutman/Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 15-19.

_____ (1990), Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*. Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la *Enciclopedia* y del ensayo: "El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo", de Walter Biemel, trad. y edición de Antonio Zirión, UNAM-IIF, México.

_____ (1997), [1949], *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, "Introducción + Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura + Epílogo", trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1997b), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones sobre la constitución*, presentación, trad. y glosario de Antonio Zirión, UNAM-IIF, México.

Acerca de las obras de Husserl puede consultarse también: <http://ophen.org/pers-100275>

Kisiel, Th. (1986-1987), "Das Entstehens des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers", *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986-1987).

_____ (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press.

_____ (2002), "In the Middle of Heidegger's Three Concepts of the Political", en François Raffoul y David Pettigrew, *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of Nueva York Press, Albany, 2002, pp. 135-157.

Kisiel, Th. y J. van Buren (eds.) (1994), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Nueva York.

Kraus, O. (1919), *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, Oskar Beck, Múnich.

Lessing, Hans-Ulrich (1984), *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Alber, Friburgo y Múnich.

Lessing, Hans-Ulrich (2001), *Wilhelm Diltheys 'Einleitung in die Geisteswissenschaften'*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Löwith, Karl (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart.

Lyotard, Jean-François (1989), *La fenomenología*, Paidós Ibérica, Barcelona.

Mader, Wilhelm (1995), *Max Scheler. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 2ª ed., Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburgo.

Martínez Contreras, Jorge (1980), *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI Editores, México.

Mayer, Verena (2009), *Edmund Husserl*, C. H. Beck, Múnich.

Merker, B. (1988), *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Fráncfort del Meno.

Merleau-Ponty, Maurice (1945), *La Phénoménologie de la perception*, NRF/Gallimard, París. Existen dos traducciones al español:

- *Fenomenología de la percepción*, trad. de Emilio Uranga, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- *Fenomenología de la percepción*, trad. de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1975.

Mohanty, J. N. (1982), *Husserl and Frege (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*, Indiana University Press, Bloomington.

_____ (2008), *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development (Yale Studies in Hermeneutics)*, Yale University Press, Nueva York.

_____ (2011), *Edmund Husserl's Friburgo Years, 1916-1938* (Yale Studies in Hermeneutics), Yale University Press, Nueva York.

Montero Moliner, Fernando (1987), *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona.

_____ (1994), *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, València Universitat, Valencia.

_____ (2005), *Edmund Husserl, Founder of Phenomenology*, Polity Press, Cambridge.

_____ (2012), *The Husserl Dictionary* (Bloomsbury Philosophy Dictionaries), Bloomsbury Academic.

Montero Moliner, Fernando y Dermot Moran (2000), *Introduction to Phenomenology*, Routledge, Londres y Nueva York, 2000 (Presentación de Gustavo Leyva, trad. de Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones: *Introducción a la fenomenología*, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2011).

Moran, D. y J. Cohen (2012), *The Husserl Dictionary*, Continuum Press, Londres.

Mulhall, Stephen (1996), *Heidegger and "Being and Time"*, Routledge, Londres.

Nota, Jan H. (1995), *Max Scheler. Der Mensch und seine Philosophie*, Börsig Verlag, Fridingen a.D.

Orth, Ernst W. y Gerhard Pfafferott (eds.) (1994), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, K. Alber Verlag, Friburgo.

Ott, Hugo (1988), *Unterwegs zu einer Biographie*, Campus, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1992).

Perelman, Ch. y L. Olbrechts-Tyteca (1958), *Traité de l'Argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, Editions de L'Université de Bruxelles, Bruselas.

_____ (1968), "Le Raisonnement practique", en R. Klibansky (ed.), *Contemporary Philosophy*, La Nuova Italia Editrice, Florencia.

Pöggeler, O. (1983), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen.

_____ (1983a), *Heidegger und die hermeneutische Phänomenologie*, Friburgo.

_____ (1988), "Heideggers politisches Selbstverständnis", en O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 17-63.

_____ (1989), "Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie", *Revue Internationale de Philosophie*, 1/1989, núm. 168.

Ramírez, Mario Teodoro (1994), *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, UMSNH, Morelia.

Riedel, M. (1988), *Für eine zweite Philosophie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1989), *Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinyersetzung mit Husserl in Perspektiven transzendentaler Reflexion. Festschrift für Gerhard Funke zum 75. Geburtstag*, edición de Gisela Müller y Thomas M. Seebohm, Bonn.

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (2012), *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Siglo del Hombre, Bogotá.

Rodi, Frithjof (1986-1987), "Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von 'Sein y Zeit'. Zum Umfeld von heideggers Kasseler Vorträgen (1925)", *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986-1987), pp. 161-177.

_____ (2003), *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.

Rodi, Frithjof y Gudrun Kühne-Bertram (2008), *Dilthey y die hermeneutische Wende in der Philosophie*, Vyenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 2008.

Rodi, Frithjof y Hans-Ulrich Lessing (eds.) (1984), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Fráncfort del Meno.

Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (trad. esp.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983).

San Martín, Javier (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona.

Sartre, Jean Paul (1943), *L'Être et le Néant "essai d'ontologie phénoménologique"*. Existen tres traducciones de esta obra:

- *El Ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966.
- *El Ser y la nada*, trad. de Juan Valmar (revisión de Celia Amorós), Alianza Editorial (Alianza Universidad), Madrid, 1984.
- "El Ser y la nada", *Obras completas*, vol. III, trad. de Juan Valmar y Manuel Lamana, Aguilar, Madrid, 1982.

Sartre, Jean Paul (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid.

Scheler, Max (1912), *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (trad. esp. de José Gaos: *El resentimiento en la moral*, Revista de Occidente, Madrid, 1927).

_____ (1913), *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (trad. esp. de José Gaos: *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1943).

_____ (1913-1916), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (trad. esp.: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, Caparrós, Madrid, 2000).

_____ (1916-1917), *Ordo Amoris* (trad. esp. de Xavier Zubiri: *Muerte y supervivencia; Ordo amoris*, Revista de Occidente, Madrid, 1934).

_____ (1921), *Vom Ewigen im Menschen* (trad. esp.: *De lo eterno en el hombre*, Encuentro, Madrid, 2007).

_____ (1923), *Wesen und Formen der Sympathie* (nueva ed. del texto de 1913, *Zur Phänomenologie...*, trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*. Sígueme, Salamanca, 2005).

_____ (1923-1924), *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 3 vols.

_____ (1926), Die *Wissensformen und die Gesellschaft* (trad. esp. de José Gaos: *Sociología del saber*, Revista de Occident, Madrid, 1935).

_____ (1928), *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (trad. esp. de José Gaos: *El puesto del hombre en el cosmos*, Revista de Occidente, Madrid, 1936). Las obras de Scheler han sido publicadas en: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, 16 vols., Bouvier, Bonn, 1954-1998.

Schmidt, A. (1968), *"Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse"*, en Jürgen Habermas (ed.), *Antworten auf Marcuse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Schmitt, C. (1931), *Der Hüter der Verfassung*, Mohr (Siebeck), Tubinga.

_____ (1934) "Prefacio" a *Politische Theologie*.

_____ (1995), *Briefwechsel mit einem Schüler*, edición de Armin Mohler, Akademie, Berlín.

Schnädelbach, H. (1983), *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Schneeberger, Guido (Ed.) (1962), *Nachlese zu Heidegger, Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Selbstverlag, Berna.

Schwan, Alexander (1965), *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Westdeutscher Verlag, Opladen.

Smith, Barry y David Woodruff Smith (eds.) (1995), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.

Spiegelberg, Herbert (con la colaboración de Karl Schuhmann) (1982), *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3ª ed. revisada y ampliada, Martinus Nijhoff, La Haya.

Sokolowski, Robert (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sontheimer, Kurt (1962), *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, Múnich.

Stolzenberg, J. (1995), *Ursprung und System, Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorp und beim frühen Martin Heidegger*, Vandenhoeck y Ruprecht.

Theunissen, M. (1977), *Der Andere*, Walter de Gruyter, Berlín.

Thöma, D. (1990), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heidegger, 1910-1976*, Fráncfort del Meno.

Tugendhat, E. (1969), "Die Idee von Wahrheit", en O. Pöggeler (ed.) (1969), *Heidegger*, Colonia.

Volpi, F. (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padua.

Vetter, Helmuth (ed.) (2005), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Meiner, Hamburgo.

Waldenfels, Bernhard (1983), *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

———— (1989), "Der Logos der praktischen Welt". Aparecido originalmente en H. Kojima (ed.), *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1989. Reeditado en Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1990, pp. 83-102.

————(1992), *Einführung in die Phänomenologie*, W. Fink, Múnich (trad.. esp.: *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997).

Walton, Roberto (1993), *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Almagesto, Buenos Aires.

Welton, Donn (2000), *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington.

———— (ed.) (2003), *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington.

Zahavi, Dan (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford.

Zahavi, Dan y Shaun Gallagher (2008), *The Phenomenological Mind* (trad. esp.: *La mente fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid, 2013).

La fenomenología en México:

Abba, Boris (1971), "La autoenajenación de la experiencia trascendental en la fenomenología de Husserl, como autocrítica humanizante", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, XVII (17), pp. 129-140.

Abellán, José Luis (1966), *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Tecnos, Madrid.

———— (1967), *Filosofía española en América, 1936-1966*, Seminario y Ediciones, Madrid.

Abellán, José Luis (1976-1978), *El exilio español de 1939*, 6 vols., Taurus, Madrid (director de la obra y colaborador de ella en los tomos I, III y VI).
_____ (1979-1991), *Historia crítica del pensamiento español*, 7 vols., Espasa-Calpe, Madrid (hay una edición especial de la obra en Círculo de Lectores, Barcelona, 1992).
_____ (1991), *La Escuela de Madrid. Un ensayo*, Asamblea de Madrid, Madrid.
_____ (1996), *Historia del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid.
_____ (1998), *El exilio filosófico en América*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
_____ (2001), *El exilio como constante y como categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Albizu, Edgardo (1981), "Heidegger, pensador del ser", *Revista de Filosofía* 14(42), pp. 477-488.
_____ (1986), "Heidegger. La metafísica como derrumbamiento y alienación", *Revista de Filosofía* 19(56), pp. 183-210.
_____ (1989), "Pensar después de Heidegger", *Revista de Filosofía* 22(66), pp. 375-387.
Altamirano, Isaías (1951), "El sentido mexicano del tiempo", *Revista Filosofía y Letras* XXI (41-42), pp. 133-159.
Ascunce, José Ángel (1991), *Topías y utopías de Eugenio Ímaz. Historia de un exilio*, Anthropos, Barcelona.
_____ (2002), *Eugenio Ímaz, asedio a un filósofo*, en colaboración con José Ramón Zabala, Saturraran, San Sebastián.
Astrada, Carlos (1988), "De Kierkegaard a Heidegger", *Espacios* 5(12), pp. 23-26.
Barco, Óscar del (1986), "Notas sobre Heidegger", *Espacios* 3(8), pp. 3-14.
_____ (1988), "Heidegger y el misterio de la tecnica", *Espacios* 5(12), pp. 27-38.
_____ (1989), "Introducción a una lectura fragmentaria de Heidegger", *Espacios* 6(15), pp. 14-24.
Bernet, Rudolf, Iso Kern y Eduard Marbach (1993), *An Introduction to Husserlian Phenomenology. With a Foreword by Lester Embree*, Northwestern University Press, Evanston, Ill.
Beuchot, Mauricio (1986), "Hermenéutica de la muerte y opción ética en Heidegger", *Revista de Filosofía* 19(56), pp. 211-224.
_____ (1988), "Hacia una hermenéutica del significado vivenciado", *Logos* 16(47), pp. 9-24.
_____ (1989), *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, UAP, Puebla.
Biemel, Walter (1989), "En torno a Heidegger", entrevista de Raúl Fornet-Betancourt y Klaus Hedwig con Walter Biemel, *Revista de Filosofía* 22(66), pp. 332-348.
Blanco Regueira, José (1995), "Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad", *Revista de Filosofía* 28(84), pp. 402-418.
_____ (1995a), "Heidegger y el abismo", *Coatepec n.e.*(4), pp. 5-9.

Boburg, Felipe (1986), "Obras de Heidegger traducidas al español", *Revista de Filosofía* 19(56), pp. 351-355.

_____ (1988), "Sujeto y corporeidad en Maurice Merleau-Ponty", *Revista de Filosofía* 21(61), pp. 45-51.

_____ (1989), "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica de Martin Heidegger", *Revista de Filosofía* 22(66), pp. 300-319.

_____ (1995), "La rehabilitación ontológica de la percepción", *Revista de Filosofía* 28(83), pp. 117-136.

_____ (1996), *Encarnación y fenómeno (La ontología de Merleau-Ponty)*, UIA, México.

Boeder, H (1996), "El límite de la modernidad y el 'legado' de Heidegger", *Revista de Filosofía* 29 (87), pp. 454-487.

Bunge, Mario (1951), "La fenomenología y la ciencia", *Cuadernos Americanos*, julio-agosto, pp. 108-122.

Cabrera, Manuel (1938), *Bases para una fundamentación de la sociología*, prólogo de José Gaos, Imprenta Universitaria, México, 1953.

_____ (1943), "La metafísica de la persona" (cursillo de cuatro conferencias sustentado en los cursos Primavera de 1942), *Universidad Michoacana*, 20, pp. 79-125.

_____ (1952), "Fenomenología de la historia y de la crisis", *Cuadernos Americanos*, 3 (mayo-junio), pp. 99-110.

_____ (1984), "Cartesianismo, fenomenología y solipsismo", *Diánoia. Anuario de Filosofía* xxx (30), pp. 103-110.

_____ (1989), "La intersubjetividad monadológica", *Actualidad de Husserl*, comp. de Antonio Zirión, Alianza Estudios (Filosofía)/ UNAM/ F. Gutman/ Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 51-63.

_____ (1994) [1974], *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, UNAM-IIF, México.

Caputo, John D. (1987), "Meister Eckhart y el último Heidegger, el elemento místico en Heidegger", trad. de Anamaria Ashwell, *Espacios* 4(11), pp. 3-32.

Cardiel Reyes, Raúl (1982), "La filosofía", *El exilio español en México (1939-1982)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Carlos, Otto (1998), *Karl Christian Friedrich Krause and his Influence in the Hispanic World*, Böhlau Verlag, Colonia.

Carrillo Huerta, Sergio Miguel (1994), "El humanismo según Heidegger", *Revista de filosofía-Colima* 1(2), diciembre, pp. 16-28.

Carrión, Jorge (1951), "De la raíz a la flor del mexicano", *Revista Filosofía y Letras xxi* (41-42), pp. 9-24.

Caso, Antonio (1934a), *El acto ideatorio (Las esencias y los valores)*, Librería de Porrúa Hnos. y Cía., México.

_____ (1934b), *La filosofía de Husserl*, Imprenta Mundial, México.

_____ (1946), *El acto ideatorio y la filosofía de Husserl*, Porrúa, México.

Caso, Antonio (1971), *Obras completas*, I, prólogo de Juan Hernández Luna, compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk, revisión de Carlos Valdés, UNAM-DGP, México.

_____(1972) [1941], *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, prólogo de Eduardo García Máynez, *Obras completas*, VII, introducción de Luis Villoro, UNAM-DGP, México.

_____ (1972a), *Obras completas*, III, prólogo de José Gaos, compilación Rosa Krause de Kolteniuk, UNAM-DGP, México.

_____ (1972b), *Obras completas*, VII, introducción de Luis Villoro, compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk, UNAM-DGP, México.

_____ (1985), *Obras completas*, X, prólogo Margarita Vera Cuspinera, compilación de Rosa Krauze de Kolteniuk, UNAM-DGP, México.

Celms, Teodoro (1931), *El idealismo fenomenológico de Husserl*, trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid.

Cerezo Galán, Pedro (1984), *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona.

Checchi González, Tania (1997), *Sentido y exterioridad, un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Levinas*, UIA, México.

Chico Sánchez, Gabriel (1993), "Sobre Philibert Secretan, Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein" *Analogía* 7(2), pp. 207-209.

Colomer, Eusebi (1995), "*La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*", trad. de Pau Giralt, UIA, México.

Colonello, Pio (1990), *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Morano, Nápoles, 1990; trad. al inglés, *The Philosophy of José Gaos*, Rodopi, Ámsterdam y Atlanta, 1997; trad. al español, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Morelia, Jitajánfora, 2006. Se cita según la edición en español.

Constante, Alberto (1989), "La alegría del arte, Hegel y Heidegger" *Revista de Filosofía* 22(66),349-53.

Cramer, Konrad (1989), "Ortega y Gasset y la filosofía alemana", en Manuel Cruz, *Historia, lenguaje, sociedad*, Crítica, Barcelona, pp. 186-204.

Díaz Ruanova, Oswaldo (1982), *Los existencialistas mexicanos*, Rafael Giménez Siles, México.

Dussel, Enrique (1992), "Hermenéutica y liberación. De la '*Fenomenología hermenéutica*' a una '*Filosofía de la liberación*' (Diálogo con Paul Ricœur)" *Analogía filosófica* 6(1),141-81.

Elorza, Antonio (1984), *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Anagrama, Barcelona.

Embree, Lester (1997), *Encyclopedia of Phenomenology*, Center for Advanced Research in Phenomenology. Contributions to Phenomenology, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston y Londres.

Escalante, Evodio (2016), "El oscuro lugar inestable de Adalberto García de Mendoza", *Reflexiones Marginales*, en: <http://reflexionesmarginales.com/3.0/el-oscuro-lugar-inestable-de-adalberto-garcia-de-mendoza/>.

Escobar Valenzuela, Gustavo y Mario Albarrán Vázquez (1996), *Filosofía, un panorama de su problemática y corrientes contemporáneas*, McGraw-Hill, Buenos Aires.

Ferrater Mora, José (1973), *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona.

Ferry, Luc *et al.* (1988), "El experimento del doctor Heidegger", *dossier* en *Vuelta* 12(142), pp. 50-67.

Ferry, Luc y Alain Finkielkraut (1988), "Entre Hitler y el humanismo", trad. de Gabriela Castillo, "El experimento del doctor Heidegger", *dossier* en *Vuelta* 12(142), pp. 50-52.

Friedrich-Ebert-Stiftung (1989), *El krausismo y su influencia en América Latina*, Fundación Friedrich Ebert / Instituto Fe y Secularidad, Madrid.

Funke, Gerhard (1959), "Fenomenología trascendental y 'filosofía primera' (Observaciones al 'Ensayo de una historia crítica de las ideas' de Husserl)", trad. de José Gaos, *Diánoia*, Anuario de Filosofía V(5), pp. 150-194.

Galán, Francisco (1979), "La develación del ser en el tiempo", *Revista de Filosofía* 12(34), pp. 77-105.

——— (1985), "La idea de la fenomenología de Merleau-Ponty", *Revista de Filosofía* 18(54), pp. 385-408.

——— (1986), "¿Qué nos ha dejado Heidegger?", *Revista de Filosofía* 19(56), pp. 151-165.

——— (1989), "La noción de verdad en 'El ser y el tiempo'", *Revista de Filosofía* 22(66), pp. 412-437.

——— (1990), "La noción de verdad en 'El ser y el tiempo' (continuación)", *Revista de Filosofía* 23(67), pp. 1-27.

Gaos, José (1952), "La cura en Goethe y Heidegger", *Revista Filosofía y Letras* XVIII(35), pp. 9-26.

——— (1954), "Caminos del bosque, 1950", *Cuadernos Americanos* IX(53), pp. 135-153.

——— (1957), "Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española", *Obras completas*, vol. IX, UNAM, 1993, México.

——— (1958), "Heidegger 1956 y 57" *Diánoia*, Anuario de Filosofía IV(4), pp. 354-368.

——— (1959), "Discurso de filosofía", *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

——— (1960), *Introducción a la fenomenología, seguida de "La Crítica del Psicologismo en Husserl"*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

——— (1961a), "Notas sobre Husserl", *Homenaje a Edmundo Husserl*. Sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna UNAM (FFyL) (1959), *Anuario de Filosofía* I, pp. 143-150.

Gaos, José (1961b), "Ortega y Heidegger", *La Palabra y el Hombre* 19, pp. 403-439.

_____ (1962a), *De la filosofía*, Fondo de Cultura Económica. Se cita según la edición de, José Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en Gaos, *Obras completas*, vol. XII, prólogo de Luis Villoro, UNAM, 1982, México.

_____ (1962b), *Filosofía contemporánea*, BCU, Caracas.

_____ (1963), "La Lebenswelt de Husserl", *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, UNAM-CEF, México, pp. 19-24.

_____(1965), "Del hombre (Curso de 1965)", *Obras completas*, vol. XIII, prólogo de Fernando Salmerón, UNAM, México, 1992.

_____ (1982a), "De la filosofía (Curso de 1960)", *Obras completas*, vol. XII, prólogo de Luis Villoro, UNAM, México.

_____ (1982b), *Obras completas*, vol. XII, prólogo y selección de la aforística inédita Vera Yamuni Tabush, coord. de Fernando Salmerón, UNAM, México.

_____ (1986) [1971], *Introducción a* El ser y el tiempo *de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Filosofía), México.

_____ (1987a), *"Introducción a las* Meditaciones cartesianas *de Husserl"*, *Obras completas*, vol. XII, UNAM, México.

_____ (1987b), *Obras completas*, vol. XII, coord. de la edición Fernando Salmerón, prólogo de Raúl Cardiel Reyes, UNAM, México.

_____ (1990), *Obras completas*, vol. VI, coord. de la edición Fernando Salmerón, prólogo de José Luis Abellán, UNAM, México.

_____ (1996), *Obras completas*, vol. VIII, coord. de la edición Fernando Salmerón, prólogo de Leopoldo Zea, UNAM, México.

Gaos, José, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro (1961), "Seminario de Filosofía Moderna. Facultad de Filosofía y Letras, 1959", *Anuario de Filosofía* I, pp. 141-182.

Gaos, José y Francisco Larroyo (1940), *Dos ideas de la filosofía (Pro y contra la filosofía de la filosofía)*, La Casa de España en México/ Fondo de Cultura Económica, México.

García Bacca, Juan David (1944a), "Las flores y la flor; la filosofía y las filosofías", *Cuadernos Americanos*, año III, vol. XIII(1), pp. 77-85.

_____ (1944b), "El problema filosófico de la fenomenología literaria" *Revista Filosofía y Letras* VIII(15), pp. 121-132.

_____ (1945a), "La filosofía de Husserl y el poema 'Hérodiade' de Mallarmé", *Cuadernos Americanos* XXII(4), pp. 77-99.

_____ (1945b), *Filosofía en metáforas y parábolas (Introducción literaria a la filosofía)*, Editora Central, México.

_____ (1947), "Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)", *Cuadernos Americanos*, núm. 4, pp. 87-117.

_____ (1948), "E. Husserl y J. Joyce o Teoría y práctica de la actitud fenomenológica", *Revista Filosofía y Letras* XV(29), pp. 53-60.

García Bacca, Juan David (1949), "E. Husserl and J. Joyce or Theory and Practice of the Phenomenological Attitude", *Philosophy and Phenomenological Research* 9, pp. 588-594.

_____ (1990), *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas, Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*, Anthropos (Filosofía), Barcelona.

García-Baró, Miguel (1986), "La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900", *Diánoia*, Anuario de Filosofía 32(32), pp. 41-69.

García de Mendoza, Adalberto (1928a), *La dirección racionalista ontológica en la epistemología*, prólogo de Francisco de P. Herrasti, Talleres Gráficos de la Nación, México.

_____ (1928b), *El ontologismo en la epistemología*, UNAM-FFyL, México.

_____ (1932a), *Lógica* - t. I. *Introducción - Significaciones*, Cvltura, México.

_____ (1932b), *Lógica* - t. II. *Esencias - Juicio - Concepto*, Cvltura, México.

_____ (1938), *Filosofía moderna, Husserl, Scheler, Heidegger*, edición privada, México.

García Hernández, Arturo (1996), "Bunge, utopía peligrosa, reemplazar sociedad real por ciberespacio", reportaje y entrevista con Mario Bunge en ocasión de su participación en el XIII Congreso Mundial de Humanistas 1996, *La Jornada*, 16 de noviembre, p. 25.

García Máynez, Eduardo (1935), *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*, Imprenta Mundial, México.

_____ (1951), *Introducción al estudio del derecho*, prólogo de Virgilio Domínguez, Porrúa, México.

_____ (1951a), *Introducción a la lógica jurídica*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1953), *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica*, Imprenta Universitaria, México.

_____ (1955), *Lógica del juicio jurídico*, Fondo de Cultura Económica (Publicaciones de Diánoia), México.

_____ (1959), *Lógica del concepto jurídico*, Fondo de Cultura Económica (Publicaciones de Diánoia), México.

_____ (1960), *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

_____ (1964), *Lógica del raciocinio jurídico*, Fondo de Cultura Económica (Publicaciones de Diánoia), México.

_____ (1969), *El problema de la objetividad de los valores, diez conferencias, en seis de las cuales se expone el objetivismo axiológico de Nicolai Hartmann*, El Colegio Nacional, México.

_____ (1973), *Doctrina aristotélica de la justicia*, UNAM-IIF, México.

_____ (1981), *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, UNAM-IIF, México.

_____ (1987), *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, UNAM-IIF, México.

García Máynez, Eduardo (1988), *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, UNAM-IIF/Porrúa, México.

_____ (1989), *Filosofía del derecho*, Porrúa, México.

_____ (1993), *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*, Fontamara/UNAM-F. Derecho, México.

García, Pablo Sebastián (1995), "Simetría y asimetría en la noción de reversibilidad de Merleau-Ponty", *Revista de Filosofía* 28(84), pp. 271-283.

García Ramírez, Eduardo (1993), "Fenomenología. Aproximación introductoria a la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938), según el epílogo de su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913)", *Clásicos de la filosofía*, vol. 2, coordinación de Elsa Martínez Ortiz, UNAM-CCH, México, pp. 95-116.

Garrido, Manuel, Nelson Orringer, Luis M. Valdés y Margarita Valdés (2009), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid.

Garzón Valdés, Ernesto y Fernando Salmerón (eds.) (1993), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-IIF, México.

Gómez Robledo, Antonio (1988), *El pensamiento filosofico de Edith Stein. Cuadernos*, UNAM-IIF, México.

González di Pierro, Eduardo (1991), "La subjetividad y el cuerpo, un ensayo sobre Merleau-Ponty", *Estudios* 8(25), pp. 93-103.

González, Juliana (1979), "La fenomenología", *La filosofía*, coord. Abelardo Villegas, *Las humanidades en el siglo XX*, UNAM, México, pp. 87-106.

_____ (1987), "La fenomenología", *Historia de la filosofía*, UNAM (Antologías para la actualización de los profesores de enseñanza media superior)/Porrúa, México, pp. 113-121.

González, Luis Eduardo (1989), "El objeto intencional y sus aporías, *Actualidad de Husserl*, comp. Antonio Zirión, Alianza Estudios/UNAM-F. Gutman/Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 79-98.

Gründler, Otto (1926), *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica. J. Gómez de la Serna Favre*, Revista de Occidente, Madrid.

Guandique, José Salvador (1973), "De Husserl a Vierkhandt pasando por Heidegger", *Humanitas* 14, pp. 261-278.

Guerra, Ricardo (1961), "La historia y la filosofía como ciencia rigurosa" Homenaje a Edmundo Husserl, sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna UNAM (FFyL) (1959), *Anuario de Filosofía* I, pp. 151-156.

_____ (1989), "Significación actual de la fenomenología", *Actualidad de Husserl*, comp. Antonio Zirión, Alianza Estudios/UNAM-F. Gutman/Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 37-50.

Guibal, Francisco (1986), "Martin Heidegger pensador del mundo moderno", *Revista de Filosofía* 19(57), pp. 457-473.

Gurvitch, Georges (1931), *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Aguilar, Madrid.

Gutiérrez Girardot, Rafael (1974), "Reflexiones en torno al concepto heideggeriano de *verdad*", *Revista de Filosofía* 7(21), pp. 347-364.

Gutiérrez Girardot, Rafael (1986), "Martin Heidegger a los diez años de su muerte", *Revista de Filosofía* 19(56), pp. 167-182.

Held, Klaus (1985), *Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte*, Reclam, Stuttgart.

Helguera, Luis Ignacio (1988), "El silencio de Heidegger", *dossier* El experimento del doctor Heidegger, *Vuelta* 12(42), p. 62.

Hernández Luna, Juan (1948), "El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana", *Revista Filosofía y Letras* XVI(32), pp. 287-310.

Hernández Prado, José (1994), *La filosofía de la cultura de Antonio Caso. La concepción casiana del conocimiento de la historia, la sociedad y la cultura*, UAM-Azcapotzalco, México.

Herrera Restrepo, Daniel (1969), "Un primer esbozo de la fenomenología de Husserl", *Revista de Filosofía* 2(6), pp. 195-207.

———— (1984), "Heidegger, prolongación, radicalización y abandono de la fenomenología de Husserl", *Revista de Filosofía* 17(49), pp. 135-147.

———— (1991), "El yo en la fenomenología husserliana", *Revista de Filosofía* 24(70), pp. 1-17.

Iribarne, Julia (1990), "La problemática ética en el pensamiento de Husserl" *Diánoia*, Anuario de Filosofía XXXVI(36), pp. 51-60.

Johnson, William D (1946), "Método y fines de la filosofía de Joaquín Xirau" *Cuadernos Americanos*, julio-agosto, pp. 119-138.

Juanes, Jorge (1986a), "Derivas a partir de Heidegger", *Espacios* 3(8), pp. 15-34.

———— (1986b), "La política de Heidegger", *Espacios* 3(9), pp. 3-5.

Kolnai, Aurel (1929), "El asco", ensayo publicado en dos partes, *Revista de Occidente* XXVI(77 y 78), pp. 161-201 y 294-347.

Krauze de Kolteniuk, Rosa (1985), *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México.

Larroyo, Francisco (1968), *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*, colaboración de Edmundo Escobar, Porrúa, México.

———— (1973), *Introducción a la filosofía de la cultura. Sistema e historia*, colaboración de Edmundo Escobar, Porrúa, México.

Larroyo, Francisco y Miguel Ángel Cevallos (1945) [1938], *La lógica de la ciencia. Con una propedéutica general de la filosofía*, Porrúa, México.

Levinas, Emmanuel (1978), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Quatrième édition, conforme à la première*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, México.

Leyva, Gustavo y Jorge Rendón (eds.) (2016), *Luis Villoro – Filosofía, historia y política*, Gedisa, México.

Llambías de Acevedo, Juan (1973), "La fenomenología como método de la filosofía", *Diánoia*, Anuario de Filosofía XIX(19), pp. 199-212.

Llera, Luis de (2005), *Filosofía en el exilio. España redescubre América*, Encuentro, Madrid.

López García, José-Ramón y Manuel Aznar Soler (eds.) (2017), *Diccionario biobibliográfico de los escritores. Editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, Renacimiento, Sevilla.

Lotz, J. B (1986), "El problema de Dios en la filosofía del ser de Martin Heidegger", *Revista de Filosofía* 19(56), pp. 225-241.

Luna Arroyo, Antonio (1978), *La sociología fenomenológica*, UNAM, México.

Martínez Contreras, Jorge (1980), *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI Editores, México.

Mansur Kuri, Miguel (1992), *Homenaje a Edith Stein. Simposio Homenaje a Edith Stein*, Ciudad de México (1991), UIA, México.

Marías, Julián (1959), *La Escuela de Madrid. Estudios de filosofía española*, Emecé, Buenos Aires.

_____ (1991), *Acerca de Ortega*, Espasa Calpe, Madrid.

Medin, Tzvi (1994), *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Mejía Sánchez, Ernesto (1963) "Nota preliminar", en Alfonso Reyes, *Obras completas*, vol. xv, Fondo de Cultura Económica (Letras Mexicanas), México, pp. 7-14.

Menéndez Samará, Adolfo (1939), *Dos ensayos sobre Heidegger*, Letras de México, México.

_____ (1946), *Iniciación en la filosofía*, Antigua Librería Robredo, México.

_____ (1946b), *Menester y precisión del ser*, Antigua Librería Robredo, México.

_____ (1947) [1941]. *Breviario de psicología*, Antigua Librería Robredo, México.

_____ (1949) [1947]. *Manual de introducción a la filosofía*, Antigua Librería Robredo, México.

Merquior, Jose Guilherme (1988) "Heidegger, más allá del nazismo", *dossier* El experimento del doctor Heidegger, *Vuelta* 12(142), pp. 58-61.

Metzger, Arnold (1928 , 1929), "La situación presente de la fenomenología", ensayo publicado en dos partes, *Revista de Occidente* XXII(65), pp. 177-201 y XXIII(68), pp. 178-209.

Möckel, Christian (1998), *Einführung in die transzendentale Phänomenologie*. Uni-Taschenbücher, Wilhelm Fink Verlag, Múnich.

Mohanty, J. N (1989), "La pertinencia de Husserl en nuestros días", trad. de Antonio Zirión, en Antonio Zirión (comp.), *Actualidad de Husserl*, Alianza Estudios/ UNAM-F. Gutman/ Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 125-146.

Molinuevo, José Luis (2002), *Para leer a Ortega*, Alianza, Madrid.

Montejano, Jesús (1951), "Sobre las formas de religiosidad del mexicano" *Revista Filosofía y Letras* XX(41-42), pp. 161-173.

Morán, Gregorio (1998), *El maestro en el erial*, Tusquets, Barcelona.

Mues, Laura (1951), "Actitud del mexicano ante el extranjero", *Revista Filosofía y Letras* XX(41-42), pp. 189-202.

Müller, Aloys (1931), *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid.

Murena, H. A. y D. S Vogelmann (1989), "Heidegger, partiendo de Heráclito", *Espacios* 6(14), pp. 12-14.

Navarro, Fernanda (1995), *Existencia, encuentro y azar*, UMSNH, Morelia.
Nicol, Eduardo (1944), "Sobre Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*", *Revista Filosofía y Letras* VIII(15), pp. 223-228.
_____ (1957), *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1974), *Metafísica de la expresión*, nueva versión, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1980a), "Física especulativa, metafísica positiva", *Teoría. Anuario de Filosofía* I(I) UNAM (FFyL), pp. 17-31.
_____ (1980b), *La reforma de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1982), *Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1990) [1961], "El retorno a la metafísica", trad. de Enrique Hülsz Piccone, en Eduardo Nicol, *Ideas de vario linaje*, UNAM (FFyL), México, pp. 23-37.
_____ (1990a), "Discurso sobre el método", en *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*, pp. 267-278.
_____ (1990b) [1958]. "El falso problema de la intercomunicación", en *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*, pp. 131-146.
_____ (1990c), "Homenaje a Edmundo Husserl", en *Ideas de vario linaje*, *op. cit.*, pp. 423-432. Ya antes, en las pp. 21-36 Antonio Zirión (comp.), *Actualidad de Husserl*, *op. cit.*
Olaso, Ezequiel de (1988), "Heidegger y la insularización", *dossier* El experimento del doctor Heidegger, *Vuelta* 12(142), pp. 53-54.
Olmos Torres, Jorge (1988), "Notas sobre Heidegger", *Espacios* 5(13), pp. 55-58.
Orringer, Nelson R. (1979), *Ortega y sus fuentes germánicas*, Gredos, Madrid.
Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, 10 vols., Taurus/Santillana/Ediciones Generales/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004-2010:
vol. I (1902-1915), 2004.
vol. II (1916), 2004.
vol. III (1917-1925), 2005.
vol. IV (1926-1931), 2005.
vol. V (1932-1940), 2006.
vol. VI (1941-1955), 2006.
vol. VII (1902-1925), obra póstuma, 2007.
vol. VIII (1926-1932), obra póstuma, 2008.
vol. IX (1933-1948), obra póstuma, 2009.
vol. X (1949-1955), obra póstuma, 2010.
_____ (1914), "Meditaciones sobre el Quijote", *Obras completas*, 12 vols., Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid, 1946-1983, vol. I, pp. 747-827.
_____ (1922), "España invertebrada", *Obras completas*, 12 vols., *op. cit.*, vol. III, pp. 421-510.

Ortega y Gasset, José (1940) "Apuntes sobre el pensamiento. Su Teurgia y su Demiurgia", *Obras completas*, 10 vols., *op. cit.*, vol. VI,

_____ (1947), "La idea del principio en Leibniz", *Obras completas*, 10 vols., *op. cit.*, vol. IX.

Palmier, Jean-Michel (1986), "Heidegger y el nacional-socialismo", *Espacios* 3(9), pp. 6-24.

Parent, Juan María (1983), *Un cuerpo propiamente dicho*, UAEM, Toluca.

_____ (1993), *Antología de fenomenología*, UAEM, Toluca.

Paz, Octavio [1980], "El cómo y el para qué, José Ortega y Gasset", *Obras completas*, vol. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 293-302.

_____ (1994), "El más allá de Jorge Guillén", *Obras completas*, vol. 3. *Fundación y disidencia. Dominio hispánico*, edición del autor, Círculo de Lectores/ Fondo de Cultura Económica, México.

Pesch M., Joseph (1995), "Gracia y libertad, reflexión filosófica de Edith Stein sobre la estructura del ser humano-personal", trad. de Gabriel Chico Sánchez, *Anámnesis* 5(1), pp. 5-22.

Pfänder, Alexander (1940) [1938], *Lógica*, trad. de J. Pérez Bances, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires y México.

Pintos Peñaranda, Ma. Luz (1994), "La tesis merleau-pontyana del *a priori* histórico como lo absoluto", *Revista de Filosofía* 27(79), pp. 133-149.

_____ (1995), "*Eidos-factum*, lectura merleau-pontyana de un fragmento de Husserl" *Revista de Filosofía* 28(84), pp. 314-331.

Pochelu, Alicia G (1992), "El carácter viviente de la relación yo-tú, según Merleau-Ponty", *Logos* 20(59), pp. 59-70.

_____ (1993), "La descentralización vivida como instancia decisiva en la estructura de la conciencia, según Maurice Merleau-Ponty", *Logos* 21(62), pp. 109-121.

_____ (1994), "La primacia de la percepcion y del mundo vivido, controversia de Merleau-Ponty y Piaget", *Logos* 22(65), pp. 93-103.

Portilla, Jorge (1984), [1966], *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ramírez Cobián, Mario Teodoro (1994a), *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, presentación de Enrique Dussel, UMSNH, Morelia.

_____ (1994b), "La 'verdad' de la fenomenología (Husserl y Merleau-Ponty)", *Iztapalapa* 14(33, núm. extraordinario), pp. 51-62.

_____ (1996), *Cuerpo y arte. Para una estética merleaupontiana*, UAEM, Toluca.

Ramos, Samuel (1990), *Obras completas*, vol. I, prólogo de Francisco Larroyo, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana), México.

_____ (1990a), *Obras completas*, vol. II, biografía de Juan Hernández Luna, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana), México.

_____ (1991), *Obras completas*, vol. III, prólogo de Raúl Cardiel Reyes, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana), México.

Recaséns Siches, Luis (1936), *Estudios de filosofía del derecho*, Bosch, Barcelona.

_____ (1942a), "Fenomenología de relaciones interhumanas, I. Ensayo sobre el mundo", *Revista Mexicana de Sociología* IV(2), pp. 35-53.

_____ (1942b), "Fenomenología de relaciones interhumanas, II. El ruego", *Revista Mexicana de Sociología* IV(3), pp. 33-50.

_____ (1942c), "Fenomenología de relaciones interhumanas, III. La pregunta" *Revista Mexicana de Sociología* IV(4), pp. 43-59.

_____ (1965), "La experiencia jurídica", *Diánoia*, Anuario de Filosofía XI(11), pp. 18-39.

_____ (1968), "Argumentación, logos de lo humano y subjetivismo" *Diánoia*, Anuario de Filosofía XIV(18), pp. 163-181.

_____ (1971), Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica "razonable", Fondo de Cultura Económica (Publicaciones de Diánoia), México.

_____ (1986), *Tratado general de filosofía del derecho*, 9ª ed., Porrúa, México.

Reyes, Alfonso (1942), "El espejo de Husserl", *Cuadernos Americanos* VI(6), pp. 110-113.

_____ (1962), "La experiencia literaria. Tres puntos de exegética literaria. Páginas adicionales", *Obras completas*, vol. XV, Fondo de Cultura Económica (Letras Mexicanas), México.

Romanell, Patrick (1952), *Making of the Mexican Mind*, University of Nebraska Press Lincoln (trad. esp.: *La formación de la mentalidad mexicana. Panorama actual de la filosofía en México*, El Colegio de México, 1954). Se cita según la edición en español.

Romano Muñoz, José (1927), "Ni irracionalismo ni racionalismo, sino filosofía crítica", *Ulises*, México.

_____ (1946), *El secreto del bien y del mal. Ética valorativa*, prólogo de Luis Recaséns Siches, Antigua Librería Robredo, México.

_____ (1953), *Hacia una filosofía existencial (al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica)*, Imprenta Universitaria, México.

Rosales, Alberto (1998), "La fenomenología en Latinoamérica", *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence. The I and the Other in their Creative Spacing of the Societal Circuits of Life. (Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book III)*, edición de A.-T. Tymieniecka, *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 345-355.

Rossi, Alejandro (1961), "La tentación de filósofo. Homenaje a Edmund Husserl. Sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna, 1959", *Anuario de filosofía* I, UNAM-FFyL, México, pp. 157-163.

_____ (1969), *Lenguaje y significado*, Siglo XXI Editores, México. Se cita según la edición de , *Lenguaje y significado*, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), México, 1989.

Rossi, Alejandro (1993), "Saludo a Luis Villoro", *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, edición de Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón, UNAM-IIF, México.

Ruiz-Portella, Xavier (1988), "¿Y si, pese a todo, Heidegger diera a pensar la democracia?", *dossier* El experimento del doctor Heidegger, *Vuelta* 12(142), pp. 63-65.

Salmerón, Fernando (1951), "Una imagen del mexicano", *Revista Filosofía y Letras* XXI(41-42), pp. 175-188.

_____ (1963), "Los filósofos mexicanos del siglo XX", *Estudios de historia de la filosofía en México*, Seminarios, UNAM-FFyL, México, pp. 249-293.

_____ (1965), "El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann", *Diánoia*, Anuario de Filosofía XI(11), pp. 79-104.

_____ (1966), "El ser ideal en las 'Investigaciones lógicas' de Husserl" *Diánoia*, Anuario de Filosofía XII(12), pp. 132-154.

_____ (1968), "Lenguaje y significado en 'El ser y el tiempo' de Heidegger", *Diánoia*, Anuario de Filosofía XIV(14), pp. 96-121.

_____ (1974), "La estructura de 'De la filosofía' de José Gaos. La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía", *Diánoia*, Anuario de Filosofía XX(20), pp. 147-171.

_____ (1975), "La ontología de José Gaos", *Cátedra* 2 (enero-marzo), pp. 103-118.

_____ (1978), "La filosofía en México entre 1950 y 1975", *Las humanidades en México, 1950-1975*, UNAM, México, pp. 217-260

_____ (1988), "Jornadas filosóficas. La primera autobiografía de José Gaos", *Ensayos filosóficos (Antología)*, nota preliminar de Carlos Montemayor, SEP (Lecturas Mexicanas. Segunda serie), México, pp. 239-259.

_____ (1990), "Introducción a la filosofía de Gaos", *Diánoia*, Anuario de Filosofía XXXVI(36), pp. 1-16.

_____ (1993), "La ética de la creencia y la filosofía moral y política. Notas al libro de Luis Villoro", *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, edición de Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón, UNAM-IIF, México, pp. 133-151.

_____ (1994), *Los estudios cervantinos de José Gaos. Seguido de un ensayo inédito de José Gaos y un comentario final de Carlos Montemayor*, El Colegio Nacional, México.

San Martín, Javier (1994), *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid.

_____ (1998), *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid.

_____ (2012), *La Fenomenología de Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid.

_____ (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid.

Sanabria, José Rubén (1977), "El concepto de libertad en Heidegger", *Revista de Filosofía* 10(28), pp. 93-120.

Sanabria, José Rubén (1986), "Heidegger, peregrino de Dios", *Revista de Filosofía* 19(56), pp. 281-313.

_____ (1988), "Maurice Merleau-Ponty, fenomenólogo existencial", *Revista de Filosofía* 21(61), pp. 23-44.

_____ (1989), "¿Metafísica todavía? Heidegger y la metafísica (cuarta parte)", *Revista de Filosofía* 22(66), pp. 388-399.

_____ (1994), "Etica y filosofía primera en E. Levinas", *Revista de Filosofía* 27(81), pp. 469-507.

_____ (1995), "¿Fenomenología de la percepción? ¿Ontología de la percepción?", *Revista de Filosofía* 28(84), pp. 363-401.

Sánchez Macgrégor, Joaquín (1953), "Heidegger, ¿existencialista?" *Cuadernos Americanos*, julio-agosto/ septiembre-octubre, pp. 109-126 y 97-114.

Schmidt, C (1986), "Concepto de humanismo en Martin Heidegger. Reflexión e torno a la 'Carta sobre el humanismo'", *Revista de Filosofía*, 19(56), pp. 265-279.

Schuhmann, Karl (1977), *Husserliana. Dokumente*, I. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, publicación del Husserl-Archiv (Leuven) bajo la dirección de Samuel Ijsseling, Martinus Nijhoff, La Haya.

_____ (1984), "'Phänomenologie', Eine begriffsgeschichtliche Reflexion" *Husserl Studies* 1(1), pp. 31-68.

_____ (1989), "La idea de Husserl de la filosofía", en Antonio Zirión (comp.), *Actualidad de Husserl*, trad. de Alejandra González y Antonio Zirión, Alianza Estudios/ UNAM-F. Gutman/ Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 147-176.

Schütz, Alfred (1955), "Don Quijote y el problema de la realidad", trad. Martha Díaz de León de Recaséns, *Diánoia*, Anuario de Filosofía I(1), pp. 312-330.

Sepp, Hans Reiner (ed.) (1988), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, cuidado del texto e imágenes del Husserl-Archivs y de la Universidad de Friburgo en Brisgau, edición de Hans Reiner Sepp, 2ª ed., Verlag Karl Alber, Friburgo y Múnich.

Silva Camarena, Juan Manuel (1986), "A propósito de Heidegger. ¿Polémica o diálogo?", *Revista de Filosofía* 19(56), pp. 243-264.

Silver, Philip W. (1978), *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, Alianza Editorial, Madrid.

Spiegelberg, Herbert (1978), *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2ª ed. fenomenológica, Martinus Nijhoff Publishers, La Haya – Boston y Londres.

_____, con la colaboración de Karl Schuhmann (1982), *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3ª ed. revisada y ampliada, fenonomenológica, Martinus Nijhoff Publishers, La Haya – Boston y Londres.

Stein, Edith (1994), "Imagen de la trinidad en la creación, persona e hipótesis", trad. de Alberto Pérez Monroy, *Gaceta del Fondo de Cultura Economica* n.e.(285), pp. 19-21.

Stein, Edith (1995), *Sobre el problema de la empatía*, trad. de Alberto Pérez Monroy, UIA, México.

Stepanenko, Pedro (comp.) (2017), *Luis Villoro, conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones Filosóficas*, UNAM, México.

Todorov, Tzvetan (1988), "Los intelectuales y la tentación del totalitarismo", trad. de Ulalume González de León, *dossier* El experimento del doctor Heidegger, *Vuelta* 12(142), pp. 65-67.

Trejo, Wonfilio (1961), "El origen del tiempo y la constitución de los objetos temporales en la filosofía de Husserl", *La palabra y el hombre* 18, pp. 193-228.

Tymieniecka, A.-T. (ed.) (1997a), *Phenomenology of Life y the Human Creative Condition* (Laying Down the Cornerstones of the Field. Book I), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

_____ (ed.) (1997b), *The Reincarnating Mind, or the Ontopoietic Outbursts in Creative Virtualities* (Harmonisations and Attunement in Cognition, the Fine Arts, Literature. Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book II), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

_____ (ed.) (1998a), *Creative Virtualities in Human Self-Interpretation-in-Culture* (Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book IV), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

_____ (ed.) (1998b), "Phenomenology Worldwide", *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence* (The I and the Other in their Creative Spacing of the Societal Circuits of Life. Phenomenology of Life and the Human Creative Condition. Book III), edición de A.-T. Tymieniecka, *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. XI-XIII.

Uranga, Emilio (1948), "Maurice Merleau-Ponty, fenomenología y existencialismo", *Revista Filosofía y Letras* XV(29), pp. 219-241.

_____ (1961), "La filosofía como ciencia y como sabiduría", Homenaje a Edmundo Husserl. Sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna UNAM (FFyL) (1959), *Anuario de Filosofía* I, pp. 165-175.

_____ (1990), "Análisis del ser del mexicano", presentación de Rafael Corrales Ayala, nota introductoria de Luis Villoro, *Obras de Emilio Uranga*, vol. 3, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.

_____ (1990a), "¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal", *Obras de Emilio Uranga*, vol. 2, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.

_____ (1991), "Ensayos", presentación de Armando Gómez Villalpando, *Obras de Emilio Uranga*, vol. 4, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.

Vargas Alonso, Alfredo (1994), "Comprensión del método fenomenológico en Edith Stein", *Efemérides Mexicanas* 12(34), pp. 77-100.

Vasconcelos, José (1937), *Historia del pensamiento filosófico*, Universidad Nacional de México, México.
_____ (1945) [1935]. *Estética*. 3ª ed, Botas, México.
_____ (1945b), *Lógica orgánica*, El Colegio Nacional, México.
_____ (1952), *Todología. Filosofía de la Coordinación*, Botas, México.
Veraza U., Jorge (1990), "El capital disfrazado, crítica a la visión heideggeriana de la modernidad", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 36 n.e(140), pp. 67-93.
Villegas, Abelardo (1953), "Sobre Emilio Uranga. Análisis del ser del mexicano" (Reseña), *Revista Filosofía y Letras* XXVI(51-52), pp. 324-329.
Villoro, Luis (1955), "Sobre bases para una fundamentación de la sociología, por Manuel Cabrera Maciá, Imprenta Universitaria (Cultura Mexicana, 7), 1953", *Diánoia*, Anuario de Filosofía I(1), pp. 398-401.
_____ (1961), "Ciencia radical y sabiduría (Notas sobre La filosofía como ciencia rigurosa, de Husserl)", *Diánoia*, Anuario de Filosofía I(1), pp. 177-182.
_____ (1972), "Introducción" a *Obras completas* de Antonio Caso, vol. VII, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana), México, pp. VII-XXIV.
_____ (1975a), "Ciencia radical y sabiduría", *Estudios sobre Husserl. Opúsculos*, UNAM-FFyL, México, pp. 137-149.
_____ (1975b), *Estudios sobre Husserl. Opúsculos*, UNAM-FFyL, México.
_____ (1982), "Prólogo" a *Obras completas* de José Gaos, vol. XII, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana), México, pp. V-XXVIII.
_____ (1990), "Emilio Uranga, la accidentalidad como fundamento de la cultura mexicana", nota introductoria en Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, presentación de Rafael Corrales Ayala, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, pp. 9-23.
_____ (1995), *En México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1996) [1982], *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI Editores, México.
_____ (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, México.
Waelhens, A. de (1986), *La filosofía de Martin Heidegger*, trad de Ramón Ceñal, UAP (Filosófica, Nueva serie), Puebla.
Waldenfels, Bernhard (1983), *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
_____ (1988), "Phänomenologie in Deutschly, Geschichte und Aktualität", *Husserl Studies* 5(2), edición de J. N. Mohanty y Karl Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston y Londres, pp. 143-167.
_____ (1992), *Einführung in die Phänomenologie*, Wilhelm Fink, Múnich (trad. esp. de Wolfgang Wegscheider, revisión técnica y estudio de Joan-Carles Mèlich: *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires y México, 1997).

Walton, Roberto J (1984), "Edmund Husserl. Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica" (trad. de Jas Reuter y revisión y comentario bibliográfico de Bernabé Navarro), *Revista Latinoamericana de Filosofía* x(1), pp. 87-90.

Xirau, Joaquín (1924), "Notas sobre la fenomenología filosófica de Edmund Husserl", *Revista de Pedagogía* III(30-31).

_____ (1939), "La filosofía de Husserl (con ocasión del aniversario de su muerte)" *Revista Nacional de Cultura*, pp. 9-21.

_____ (1940a), "La fenomenología (tres artículos sobre Husserl, Scheler, Heidegger) (1)" *Romance* 10 , junio, México.

_____ (1940b), "La fenomenología (tres artículos sobre Husserl, Scheler, Heidegger) (2)" *Romance* 14, agosto, México.

_____ (1941) "La fenomenología (tres artículos sobre Husserl, Scheler, Heidegger) (3)" *Romance* 20, enero, México.

_____ (1945), "Culminación de una crisis", *La Universidad de La Habana 58-59-60*, (45-64), enero-junio, Cuba.

_____ (1966) [1941]. *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, apéndice sobre algunos temas del último Husserl y bibliografía de Carlos Ludovico Ceriotto, Troquel (Biblioteca de Filosofía), Buenos Aires.

_____ (1996a), "Dos cartas desde el exilio", presentación y texto introductorio de Ramón Xirau, *Boletín Filosofía y Letras* 9 (mayo-junio), pp. 33-40.

_____ (1996b), *Obra selecta*, 2 t., comp. de Ramón Xirau, El Colegio Nacional, México.

Xirau, Ramón (1980) [1963], "Los filósofos españoles 'transterrados' ", *Estudios de historia de la filosofía en México*, Seminario de Filosofía en México, Colegio de Filosofía, UNAM, México, pp. 295-318.

_____ (1989), "Crítica del psicologismo. Entre ciencia y relatividad histórica", en Antonio Zirión (comp.), *Actualidad de Husserl*, Alianza Estudios/UNAM/F. Gutman/Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 65-77.

_____ (1992), "De mística, maestro Eckhart, San Juan de la Cruz, Edith Stein, Simone Weil", *Cuadernos de Joaquín Mortiz*, Joaquín Mortiz, México.

Yáñez, Agustín (1940), *"El Pensador Mexicano" de José Joaquín Fernández de Lizardi*, estudio preliminar, selección y notas de Agustín Yáñez, UNAM (BEU, 15), México.

Zambrano, María (1951), "El tema de la muerte en la filosofía contemporánea (S. Kierkegaard, Heidegger y Sartre, y el mexicano)", *Universidad Michoacana* 27, pp. 57-68.

Zamora Bonilla, Javier (2002), *Ortega y Gasset*, Plaza y Janés, Madrid.

Zamorano, A (1979), "El concepto de *verdad* en 'El Ser y el Tiempo' de Martin Heidegger", *Revista de Filosofía* 12(36), pp. 363-372.

Zea, Leopoldo (1942), "Sobre Edmundo Husserl. Meditaciones cartesianas" (Reseña), *Revista Filosofía y Letras* IV(8), pp. 353-357.
_____ (1943), "La historia en la filosofía de Scheler", Revista *Filosofía y Letras* VI(12), pp. 235-253.
_____ (1955), *La filosofía en México*, t. II, Libro-Mex (Biblioteca Mínima Mexicana), México.
_____ (1956), "Ortega el Americano", *Cuadernos Americanos* 85, pp. 132-145.
_____ (1983), "Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica", *Quinto Centenario* 6, pp. 13-35.
_____ (1985), "Ortega, filosofía desde la barbarie", *Cuadernos Americanos* 44(2), pp. 45-58.
Zirión Quijano, Antonio (comp.) (1989), *Actualidad de Husserl*, Alianza Estudios/UNAM/Fundación Gutman/Alianza Editorial Mexicana, México.
_____ (1989a), "La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema 'A las cosas mismas'", en Antonio Zirión (comp.), *Actualidad de Husserl, op. cit.*, pp. 99-123.
_____ (1989b), "El sentido de la fenomenología en Nicol", en Juliana González y Lizbeth Sagóls (eds.), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM-FFyL, México, pp. 87-97.
_____ (1993), "Las anotaciones marginales de José Gaos en Ideas I", *Diánoia*, Anuario de Filosofía XXXIX(39), pp. 137-180.
_____ (1996a), "Gaos, ¿fenomenólogo?", en León Olivé y Luis Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, UNAM (FFyL/IIF), México, pp. 601-623.
_____ (1996b), *GTH - Glosario guía para traducir a Husserl. Guía multilingüe para traducir a Husserl*, colaboradores Miguel García-Baró, Julia Iribarne, Mario A. Presas y Agustín Serrano de Haro, UNAM-IIF. Sitio en: <http://www.filosoficas.unam.mx/ÿgth/gthi.html>.
_____ [2003], *Historia de la fenomenología en México*, 1ª reimp. corregida, Jitanjáfora, Morelia, 2004.

Exilio español
Literatura primaria selecta de los fenomenólogos, historicistas y existencialistas del exilio español

Balcells, José María y José Antonio Pérez Bowie (eds.) (2001), *El exilio cultural de la Guerra Civil (1936-1939)*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Beorlegui, Carlos (1988), *García Bacca, la audacia de un pensar*, Universidad de Deusto, Bilbao.
_____ (2003), *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Faber, Sebastiaan (2002), *Exile and Cultural Hegemony. Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*, Vanderbilt University Press, Nashville.

García Bacca, Juan David (1961), *Antropología y ciencia contemporánea*, Edición del Instituto Pedagógico, Caracas.

_____ (1982a), *Antropología filosófica contemporánea*, Anthropos, Barcelona.

_____ (1982b), *Autobiografía intelectual*, Anthropos, Barcelona.

Gracia, Jordi (2014), *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid.

Guy, Alain (1952), *Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, 2 vols., Privat éditeur, Toulouse.

Hernández García, G. (2000), *La plenitud vital. Ética de la conciencia amorosa en la filosofía de Joaquín Xirau*, UNAM, México.

Höllhuber, Ivo (1967), *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, Reinhardt, Múnich.

Morán, Gregorio (1998), *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona.

Muguerza, Javier (2010), "Ortega en Latinoamérica, El Legado filosófico de José Gaos", en Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, *op. cit.*, pp. 56-81.

Salmerón, Fernando (1992), "Prólogo", en José Gaos, *Obras completas*, vol. XIII, UNAM, México, pp. 5-22.

Sánchez Carazo, J. I. (1997), *Joaquín Xirau*, Orto, Madrid.

Sánchez Cuervo, Antolín (2010), "Del Exilio al arraigo. El organicismo iberoamericano de Joaquín Xirau", en Antolín Sánchez Cuervo y Fernando Hermida de Blas (coords.), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, *op. cit.*, pp. 102-125.

Sánchez Cuervo, Antolín y Fernando Hermida de Blas (coords.) (2010), *Pensamiento exiliado español. El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*, CSIC (Biblioteca Nueva), Madrid.

Sartre, Jean-Paul (1960), *Critique de la raison dialectique*, I. *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, París.

Sevilla, Sergio (ed.) (2008), *Visiones de un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos*, Iberoamericana, Madrid.

Subirats, Eduardo (2003), *Memoria y exilio. Revisiones de las culturas hispánicas*, Losada, Buenos Aires.

Valero Pie, Aurelia (2015), *José Gaos en México. Una biografía intelectual, 1938-1969*, El Colegio de México, México.

Joaquín Xirau:

Las *Obras completas* de este autor (1999) han sido publicadas en Joaquín Xirau, *Obras completas*, edición de Ramón Xirau, Fundación Caja de Madrid / Anthropos / Rubí (Barcelona), Madrid y Barcelona.

Xirau, Joaquín (1923), *Leibniz. Las condiciones de la verdad eterna*, Pedro Ortega, Barcelona.
_____ (1923), *Rousseau y las ideas políticas modernas*, Reus, Madrid.
_____ (1927), *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
_____ (1927), *El sentido de la verdad*, Cervantes, Barcelona.
_____ (1927), *Filosofía y biología*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
_____ (1928), *La filosofía de los valores y el derecho*, tesis doctoral, Madrid.
_____ (1930), *El sentido de la vida y el problema de los valores*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
_____ (1930), *La reminiescencia platónica i l'inneisme cartesia*, Fundació Bernat Metge, Barcelona.
_____ (1931), *Fichte. Estudios y textos*, Tipografía Nacional, Madrid.
_____ (1936), *L'amor i la percepció dels valors*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
_____ (1937), "Le Probleme de l'Etre et l'autonomie des Valeurs", *Travaux du IX Congrés International de Philosophie (Congrés Descartes)*, París, 1-6 de agosto de 1937 (Separata pp. 110-115).
_____ (1940), *Amor y mundo*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica. Se cita según la edición aparecida en *Obras de Joaquín Xirau*, UNAM, 1963, México.
_____ (1941), *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología* [Se cita según la edición de 1966, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, apéndice sobre Algunos temas del último Husserl y bibliografía por Carlos Ludovico Ceriotto, Troquel (Biblioteca de Filosofía), Buenos Aires.
_____ (1942a), *Lo fugaz y lo eterno*, UNAM, México.
_____ (1942b), "Humanismo español", *Cuadernos Americanos*, enero-febrero.
_____ (1943), *Vida, pensamiento y obra de Bergson*, Leyenda, México.
_____ (1944), *El pensamiento vivo de Luis Vives*, Losada, Buenos Aires.
_____ (1944), *Manuel B. Cossío y la educación en España*, El Colegio de México, México.
_____ (1946), *Vida y obra de Ramon Llull*, Orión, México.
_____ (1963), *Obras de Joaquín Xirau*, UNAM, México.

Eduardo Nicol:

Nicol, Eduardo (1941), *Psicología de las situaciones vitales*, Fondo de Cultura Económica, México [2ª ed., 1963].
_____ (1946), *La idea del hombre*, Stylo, México.
_____ (1950), *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, Fondo de Cultura Económica, México [2ª ed. Tecnos, Madrid, 1960].

Nicol, Eduardo (1953), *La vocación humana*, El Colegio de México, México.
_____ (1957), *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, México [nueva edición, 1974].
_____ (1961), *El problema de la filosofía hispánica*, Tecnos, Madrid.
_____ (1965), *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1972), *El porvenir de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1978), *Primera teoría de la praxis*, UNAM, México.
_____ (1980), *La reforma de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1981), *La agonía de Proteo*, UNAM, México.
_____ (1982), *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1990), *Formas de hablar sublimes. Filosofía y poesía*, UNAM, México.
_____ (1990), *Ideas de vario linaje*, UNAM, México.

Literatura secundaria:

González, Juliana (1981), *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, UNAM, México.
González, Juliana y Antoni Mora (coords.) (1998), *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*, Anthropos, Barcelona.
González, Juliana y Lizbeth Sagols Sagols (1990), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, UNAM-FFyL, México.
Horneffer, Ricardo (2000), *Eduardo Nicol. Semblanza*, El Colegio de Jalisco/ Generalitat de Catalunya.
_____ (Coord.) (2009), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, UNAM, México.

José Gaos:

Gaos, José, *Obras completas*. Los volúmenes publicados hasta ahora son:
vol. II. Orígenes de la filosofía y de su historia. Antología de la filosofía griega. El significado de lambda, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 106), 1991.
vol. III. Ideas de la filosofía (1938-1959), UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 156), México, 2003.
vol. IV. De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 130), México, 2007.
vol. V. El pensamiento hispanoamericano. Antología del pensamienteo de la lengua española en la edad contemporánea, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 106), México, 1991.

vol. VI. Pensamiento de lengua española. Pensamiento español, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 101), México, 1990.
vol. VII. Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 88), México, 2003.
vol. VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 129), México, 1996.
vol. IX. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 115), México, 1992.
vol. X. De Husserl, Heidegger y Ortega, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 139), México, 1999.
vol. XI. Filosofía contemporánea. Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 157), México, 2007.
vol. XII. De la filosofía, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 84), México, 1982.
vol. XIII. Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 109), México, 1992.
vol. XIV. Historia de nuestra idea del mundo, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 116), México, 1994.
vol. XV. De antropología e historiografía. Discurso de filosofía. El siglo del esplendor en México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 158), México, 2008.
vol. XVI. La filosofía en la universidad, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 146), México, 2000.
vol. XVII. Confesiones profesionales. Aforística, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 85), México, 1982.
vol. XIX. Epistolario y papeles privados, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana, 140), México, 1999.

Gaos, José (1940), *La filosofía de Maimónides*, La Casa de España, México.
_____ (1940), *Dos ideas de la filosofía*, La Casa de España, México.
_____ (1942-1943), "Pensamiento de lengua española (1942-1943)", *Obras completas*, vol. VI, UNAM, México, 1990, pp. 31-106.
_____ (1944), *Dos exclusivas del hombre, la mano y el tiempo*, Universidad de Nuevo León, Monterrey.
_____ (1944), "El pensamiento hispanoamericano", Jornadas, número 12.
_____ (1947), *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Stylo, México.
_____ (1947), *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México.
_____ (1949), "El método para resolver los problemas de nuestro tiempo (La filosofía del Natorp)", *Cuadernos Americanos*.
_____. (1951), *Introducción al "Ser y tiempo", de M. Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gaos, José (1952-1953), *En torno a la filosofía mexicana. "México y lo mexicano"*, Porrúa y Obregón, México.
_____ (1954), *Filosofía mexicana de nuestros días*, UNAM, México.
_____ (1956), *La filosofía en la universidad*, UNAM, México.
_____ (1957a), *10% (Ensayo y prosa varia)*, Tezontle, México.
_____ (1957b), *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, UNAM, México.
_____ (1958a), *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, México; también en José Gaos, *Obras completas, vol.* XVII, UNAM, México.
_____ (1958b), *La filosofía en la universidad. Ejemplos y complementos*, UNAM, México.
_____ (1959), *Discurso de filosofía*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
_____ (1960a), *Introducción a la fenomenología, seguida de la crítica del psicologismo en Husserl*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
_____ (1960b), *Museo de filosofía*, UNAM, México.
_____ (1960c), *Sobre enseñanza y educación*, UNAM, México.
_____ (1960d), *Orígenes de la filosofía y de su historia*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
_____ (1960e), *Historia de nuestra idea del myo*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1961a), "Notas sobre Husserl", Homenaje a Edmundo Husserl. Sesión pública del Seminario de Filosofía Moderna UNAM (FFyL) (1959). *Anuario de Filosofía* I, pp. 143-150.
_____ (1961b), "Ortega y Heidegger", *La Palabra y el Hombre* 19, pp. 403-439.
_____ (1962a), *De la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México. Se cita según la edición de José Gaos, *De la filosofía (Curso de 1960)*, en Gaos, *Obras completas*, vol. XII, prólogo de Luis Villoro, UNAM, México, 1982.
_____ (1962b), *Filosofía contemporánea*, BCU, Caracas.
_____ (1963), "La Lebenswelt de Husserl", *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, UNAM-CEF, México, pp. 19-24.
_____ (1970), *Del hombre (curso de 1965)*, Fondo de Cultura Económica, México. Se cita según la edición de José Gaos, *Del hombre (Curso de 1965)*, en José Gaos, *Obras completas*, vol. XIII, prólogo de Fernando Salmerón, UNAM, México, 1992.
_____ (1982a), *Obras completas*, vol. XVII, prólogo y selección de la Aforística inédita Vera Yamuni Tabush, coordinador Fernando Salmerón, UNAM, México.
_____ (1986) [1971], Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Filosofía), México.
_____ (1987a), "Introducción a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl", *Obras completas*, vol. VII, UNAM, México.
_____ (1987b), *Obras completas*, vol. VII, coordinador de la edición Fernando Salmerón, prólogo de Raúl Cardiel Reyes, UNAM, México.

Gaos, José (1990), *Obras completas*, vol. VI, coordinador de la edición Fernando Salmerón, prólogo de José Luis Abellán, UNAM, México.
_____ (1996), *Obras completas*, vol. VIII, coordinador de la edición Fernando Salmerón, prólogo de Leopoldo Zea, UNAM, México.
Gaos, José, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro (1961), "Seminario de Filosofía Moderna. Facultad de Filosofía y Letras, 1959", *Anuario de Filosofía* I, pp. 141-182.

Antologías y ediciones:

_____ (1941), *Antología filosófica. La filosofía griega*, La Casa de España en México, México.
_____ (1945), *Pensamiento español*, SEP, México.
_____ (1945), *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea (1744-1944)*, Séneca, México.
_____ (1947), J. B. Díaz de Gamarra, *Tratados*, UNAM, México.
_____ (1948), A. Bello. *Filosofía del entendimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1949), *Escritores místicos españoles*, Clásicos Jackson, Buenos Aires.

Traducciones:

_____ (1929), E. Husserl, *Investigaciones lógicas* (en colaboración de García Morente), Revista de Occidente, Madrid.
_____ (1942), B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1942), E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1946), W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1948), J. Dewey, *La experiencia y la naturaleza*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1949), E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1950), J. Wahl, *Introducción a la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1951), M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1952), W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1953), K. Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1953), L. Lavelle, *Introducción a la ontología*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1955), N. Abbagnano, *Introducción al existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1956), N. Hartmann, *Ontología*, I. *Fundamentos*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1956), N. Hartmann, *Ontología*, II. *Posibilidad y efectividad*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1959), N. Hartmann, *Ontología*, III. *La fábrica del myo real*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1960), N. Hartmann, *Ontología*, IV. *Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Categorías dimensionales. Categorías cosmológicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1964), N. Hartmann, *Ontología*, V. *El pensar teleológico*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1965), J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, 6ª ed., Revista de Occidente, Madrid.
_____ (1965), Heinz Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 2ª ed., Revista de Occidente, Madrid.
_____ (1965), Eduardo Spranger, *Psicología de la edad juvenil*, 7ª ed., Revista de Occidente, Madrid.

Literatura secundaria:

Colonello, Pio (1990), *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos*, Morano, Nápoles, 1990; trad. al inglés, *The Philosophy of José Gaos*, Rodopi, Ámsterdam y Atlanta, 1997; trad. al español, *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Jitajánfora, Morelia, 2006. Se cita según la edición en español.
Colonnello, Pio (1990), *Entre la fenomenología y la filosofía de la existencia*, Jitanjáfora, Morelia, 2000.
Salmerón, Fernando (1991), "Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina", *Isegoría* 3(1991), pp. 119-137.
_____ (2006), *Gaos y la filosofía iberoamericana*, El Colegio Nacional, México.
Villoro, Luis (1964), "La filosofía de José Gaos", *Diánoia* 10(1964), pp. 307-322.
Yamuni Tabush, Vera (1980), *José Gaos. El hombre y su pensamiento*, UNAM-FFyL, México.
_____ (1989), *José Gaos, su filosofía*, UNAM-FFyL, México.

Juan David García Bacca:

García Bacca, Juan David (1934), *Introducción a la lógica matemática*, Labor, Barcelona.
_____ (1934), *Ensayos modernos para la fundamentación de las matemáticas*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona.
_____ (1935), *Introducción a la lógica moderna*, Labor, Barcelona.
_____ (1942), *Invitación a filosofar*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1942), *Tipos históricos de filosofar físico*, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán.
_____ (1942), *Filosofía de las ciencias*, Séneca, México.
_____ (1944), "Las flores y la flor; la filosofía y las filosofías", *Cuadernos americanos* año III, XIII(1), pp. 77-85.
_____ (1945a), "La filosofía de Husserl y el poema 'Hérodiade' de Mallarmé" *Cuadernos americanos* XXII(4), pp. 77-99.
_____ (1945b), *Filosofía en metáforas y parábolas (Introducción literaria a la filosofía)*, Editora Central, México.
_____ (1947), *Nueve filósofos contemporáneos y sus temas*, Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, Caracas.
_____ (1948), "E. Husserl y J. Joyce o Teoría y práctica de la actitud fenomenológica", *Revista Filosofía y Letras* XV(29), pp. 53-60.
_____ (1949), "E. Husserl and J. Joyce or Theory and Practice of the Phenomenological Attitude", *Philosophy and Phenomenological Research* 9, pp. 588-594.
_____ (1955), *Disputaciones metafísicas de Alfonso Briceño*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
_____ (1957), *Antropología filosófica contemporánea*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
_____ (1957), *Gnoseología y ontología en Aristóteles*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
_____ (1962), *Antropología y ciencias contemporáneas*, Instituto Pedagógico, Caracas.
_____ (1962), *Existencialismo*, Universidad Veracruzana, México.
_____ (1963a), *Historia filosófica de las ciencias*, UNAM, México.
_____ (1963b), *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1963c), *Introducción literaria a la filosofía*, 2ª ed., Anthropos, Barcelona.
_____ (1965), *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1967), *Elementos de filosofía de las ciencias*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
_____ (1967), *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, Universidad de los Andes, Mérida (Venezuela).

García Bacca, Juan David (1969), *Curso sistemático de filosofía actual*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
_____ (1972-1973), *Lecciones de historia de la filosofía*, 2 vols., Universidad Central de Venezuela, Caracas.
_____ (1977), *Cosas y personas*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1982), *Antropología filosófica contemporánea*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1983), *Antropología y ciencia contemporánea*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1983), *Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1983), *Tres ejercicios literario-filosóficos de economía*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1984), *Vida, muerte e inmortalidad*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
_____ (1984), *Transfinitud e inmortalidad*, Josefina Bigott Edit, Caracas.
_____ (1984), *Tres ejercicios literario-filosóficos de antropología*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1984), *Tres ejercicios literario-filosóficos de moral*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1985), *Pasado, presente y porvenir de Marx y el marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1986), *Qué es Dios y quién es Dios*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1986), *Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1987), *Elogio de la técnica*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1988), *Pasado, presente y porvenir de gryes nombres (mitología, teogonía, teología, filosofía, ciencia, técnica)*, 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1989), *De magia a técnica (Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico)*. Barcelona, Anthropos, México.
_____ (1990), *Filosofía de la música*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1990a), *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1991), *Sobre el Quijote y* Don Quijote de la Mancha *(Ejercicios literario-filosóficos)*, Anthropos/Gobierno de Navarra, Barcelona y Pamplona.
_____ (1993), *Sobre virtudes y vicios (Tres ejercicios literario-filosóficos)*, Anthropos, Barcelona.

Antologías:

_____ (1953), *Antología del pensamiento filosófico venezolano de los siglos XVII y XVIII*, Ministerio de la Educación, Caracas.
_____ (1955), *Antología del pensamiento filosófico en Colombia de 1647 a 1761*, Imprenta Nacional, Bogotá.
_____ (1964), *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, 2ª ed., México.

_____ (1961), *Textos clásicos para la historia de las ciencias*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Traducciones:

_____ (1942-1946), Platón, *Diálogos*, UNAM, México.
_____ (1942), *El poema de Parmenides*, trad. y comentarios de Juan David García Bacca, UNAM, México.
_____ (1942), Plotino, *Presencia y experiencia de Dios*, notas de Juan David García Bacca, Séneca, México.
_____ (1943-1944), *Los presocráticos*, 2 vols., trad., prólogo y notas de Juan David García Bacca, El Colegio de México, México.
_____ (1944), Euclides, *Elementos de geometría*, precedidos de "Los fundamentos de la geometría" de David Hilbert. Versión, introducción y notas de Juan David García Bacca, UNAM, México.
_____ (1944), Martin Heidegger, "La esencia del fundamento" y "Hölderlin y la esencia de la poesía", prólogo, traducción y notas de Juan David García Bacca, Séneca, México.
_____ (1945), Aristóteles, *Poética*, versión, introducción y notas de Juan David García Bacca, UNAM, México.
_____ (1945), Moralistas griegos: Teofrasto, "Caracteres morales" y Epicteto: "Enchiridion o Manual de Máximas", versión, introducción y notas de Juan David García Bacca, SEP, México.
_____ (1945), Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, versión, introd. y notas de Juan David García Bacca, SEP, México.
_____ (1946), Jenofonte, "Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología", introd., trad. y notas de Juan David García Bacca, UNAM, México.

Eugenio Ímaz:

Ímaz, Eugenio (1945), *Asedio a Dilthey*, El Colegio de México, México.
_____ (1946), *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, El Colegio de México, México.
_____ (1946), *Topía y utopía*, México; Tezontle, México.
_____ (1951), *Luz en la caverna* (Libro póstumo. Prólogos de A. Reyes y José Gaos), Fondo de Cultura Económica, México.

Traducciones:

_____ (1943), E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México.

———— (1944), W. Dilthey, vol. I. *Introducción a las ciencias del espíritu*, en *Obras completas*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1944), W. Dilthey, vol. II. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, en *Obras completas*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1944), W. Dilthey, vol. V. *Hegel y el idealismo*, *Obras completas*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1944), W. Dilthey, vol. VII. *El mundo histórico*, *Obras completas*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1945), W. Dilthey, vol. III. *De Leibniz a Goethe*, *Obras completas* (con J. Gaos y W. Roces), Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1945), W. Dilthey, vol. IV. *Vida y poesía*, *Obras completas* (en colaboración con W. Roces), Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1945), W. Dilthey, vol. VI. *Psicología y teoría del conocimiento*, *Obras completas*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1945), W. Dilthey, vol. VIII. *Teoría de la concepción del mundo*, *Obras completas*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1945), E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1949), J. M. Bochenski, *La filosofía actual*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1949), M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1949), W. Szilasi, *¿Qué es la ciencia?*, Fondo de Cultura Económica (Roces, W. colab.)
———— (1950), R. G. Collingwood, *Idea de la naturaleza*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1950), J. Dewey, *Lógica. Teoría de la investigación*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1950), H. W. Schneider, *Historia de la filosofía norteamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1951), W. Dilthey, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1952), J. Dewey, *La busca de la certeza, un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, Fondo de Cultura Económica, México.
———— (1953), E. May, *Filosofía natural*, UNAM, México.

Luis Recaséns Siches:

Recaséns Siches, Luis (1936), *Estudios de filosofía del derecho*, Bosch, Barcelona.
———— (1965), "La experiencia jurídica", *Diánoia*, Anuario de Filosofía XI(11), pp. 18-39.
———— (1968), "Argumentación, logos de lo humano y subjetivismo", *Diánoia*, Anuario de Filosofía XIV(18), pp. 163-181.

_____ (1971), *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y Lógica "razonable"*, Fondo de Cultura Económica (Publicaciones de Diánoia), México.
_____ (1986), *Tratado general de filosofía del derecho*, 9ª ed, Porrúa, México.

V. La filosofía de lo mexicano y la interrogación sobre México, Samuel Ramos y el Grupo Hiperión

Ávila, Alfredo (2007), "Interpretaciones recientes en la historia del pensamiento de la emancipación", en Alfredo Ávila y Virginia Guedea (coords.), *La independencia de México. Temas e interpretaciones*, UNAM, , México, pp. 17-39 (referencias en pp. 21-26).
Ávila, Alfredo y María José Garrido Asperó (2005), "Temporalidad e independencia. El proceso ideológico de Luis Villoro, medio siglo después", *Secuencia*, núm. 63, septiembre-diciembre de 2005, pp. 76-96.
Ávila, Alfredo y Virginia Guedea (2007), "De la independencia nacional a los procesos autonomistas novohispanos. Balance de la historiografía reciente", en Manuel Chust y José Antonio Serrano (eds.), *Debates sobre las independencias iberoamericanas*, AHILA/Iberoamericana/Vervuert, Madrid, 2007, pp. 255-276, véase especialmente pp. 257-259 y 262-263.
Bartra, Roger (1987), *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México.
Brading, David (1985), *The Origins of Mexican Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
Breña, Roberto (2000), "La consumación de la independencia de México, ¿dónde quedó el liberalismo? Historia y pensamiento político", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 16, pp. 59-93, especialmente pp. 67 y 69-70 en cuanto a reconocimientos de la obra de Villoro.
Carrión, Jorge (1952), *Mito y magia del mexicano*, Porrúa y Obregón, México.
Cernuda, Luis (1952), *Variaciones sobre tema mexicano* (reed. de Conaculta, 1990), México.
_____ (1953), *Variaciones sobre tema mexicano*, Porrúa y Obregón, México.
Connaughton, Brian (2016), "Luis Villoro y la Revolución de Independencia ¿Iniciador y víctima del revisionismo histórico?", en Gustavo Leyva y Jorge Rendón, *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa, México, pp.137-183.
Cosío Villegas, Daniel (1947), "La crisis de México", *Cuadernos Americanos*, México.
Díaz Cruz, Rodrigo y Paz Xóchitl Ramírez Sánchez (2016), *Itinerarios de Villoro, del indigenismo hacia una ética de la cultura*, en Gustavo Leyva y Jorge Rendón, *Luis Villoro...*, *op. cit.*, pp.185-240.
Díaz Ruanova, Osvaldo (1982), *Los existencialistas mexicanos*, Rafael Giménez Siles, México.

Frost, Elsa Cecilia (1990), *Las categorías de la cultura mexicana*, UNAM, México.
Gaos, José (1950), "Lo mexicano en filosofía", *Filosofía y Letras*, núm. 40.
_____ (1952), *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa, México.
_____ (1952), "México, tema y responsabilidad", *Cuadernos Americanos*, México.
_____ (1958), *Confesiones profesionales*, Fondo de Cultura Económica, México.
Garibay, Ricardo (1991), "Nostalgia de Emilio Uranga", *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.
Garizurieta, César, Isagoge (1952), *Sobre lo mexicano*, Porrúa y Obregón, México.
Garzón Valdés, Ernesto y Fernando Salmerón (eds.) (1993), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-IIF, México.
González Casanova, Pablo (1952), "El mirlo blanco", *Cuadernos Americanos*, México.
González Rojo, Enrique (1953), "Insuficiencia del mexicano o insuficiencia económica del mexicano", *Cuadernos Americanos*, México.
Guerra, Ricardo, (1948), "Jean Paul Sartre, filósofo de la libertad", *Filosofía y Letras*, núm. 30.
_____ (1953), *Crítica de las teorías del mexicano*, tesis de maestría, UNAM-FFyL, México; en: <http//132.248.9.195./ppt1997/0119050/index.html>.
_____ (1984), "Una historia del Hiperión", *Los Universitarios*, núm. 18, octubre de 1984.
_____ (1996), *Filosofía y fin de siglo*, UNAM-FFyL, México
_____ (2005), *Metafísica y ontología. Homenaje a Ricardo Guerra*, CIDHEM, Cuernavaca.
_____ (2006), *Actualidad de Nietzsche*, CIDHEM, Cuernavaca.
Guerra, Ricardo y Adriana Yáñez (coords.) (2009), *Martin Heidegger, caminos*, UNAM-CRIM-FFyL, Cuernavaca.
Hernández Luna, Juan (1956), *Samuel Ramos*, UNAM, México.
Hurtado, Guillermo (ed.) (2006), *El Hiperión*, UNAM (BEU, 141), México (1ª reimp., 2015).
Leyva, Gustavo y Rendón, Jorge (eds.) (2016), *Luis Villoro – Filosofía, historia y política*, Gedisa, México.
Lomnitz, Claudio (2017), "Cultural Nationalism in Carlos Chávez's Generation", *IMEX*, año 6, núm. 11, pp. 14-19; en: <http//www.imex-revista.com/wp-content/uploads/iMex_11_Naci%C3%B3n_y_Nacionalismo.pdf>.
López Cámara, Francisco (1952), "El existencialismo en Francia y México", *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento de *El Nacional*, núm. 298, México.
_____ (1954), *La génesis de la conciencia liberal*, El Colegio de México, México.

Miranda, José (1952), *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, UNAM, México.
Moreno-Villa, José (1940), *Cornucopia de México*, La Casa de España en México, México.
_____ (1947), *Cornucopia de lo mexicano*, Porrúa y Obregón, México.
Ortega, Aureliano (1993), *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.
Palacios, Adela (comp.) (1960), *Nuestro Samuel Ramos*, A. del Bosque, México.
Portilla, Jorge (1966), *Fenomenología del relajo*, Era, México.
Ramírez, Mario Teodoro *et al.* (coords.) (1997), *Filosofía de la cultura en México*, Plaza y Valdés, México.
Ramos, Samuel (1934), "El perfil del hombre y la cultura en México", *Obras completas*, vol. I, UNAM, 1990, México.
_____ (1938), *Diego Rivera*, UNAM, México.
_____ (1938), *Más allá de la moral de Kant*, Cuadernos de México Nuevo, México.
_____ (1940), *Hacia un nuevo humanismo*, La Casa de España en México, México.
_____ (1941), *Veinte años de educación en México*, Imprenta Universitaria, México.
_____ (1943), *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México.
_____ (1950), *Filosofía de la vida artística*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
_____ (1951), "En torno a las ideas sobre el mexicano", *Cuadernos Americanos*.
_____ (1958), *Hipótesis*, Ulises, México.
_____ (1959), *El caso Strawinsky*, Contemporáneos, México.
_____ (1990), *Obras completas*, vols. I y II, UNAM, México.
Revueltas, José (1950), "Posibilidades y limitaciones del mexicano", *Filosofía y Letras*, núm. 40.
Reyes, Alfonso (1942), "Notas sobre la inteligencia americana", *Última Tule*, UNAM, México.
_____ (1942), "Ciencia social y deber social", *Última Tule*, UNAM, México.
_____ (1952), "A vuelta de correo", *La X en la frente*, Porrúa y Obregón, México.
Reyes Heroles, Jesús (1957), *El liberalismo mexicano*, UNAM, México.
_____ (1962), *Presencia de Rousseau*, UNAM, México.
Reyes Nevares, Salvador (1952), *El amor y la amistad en el mexicano*, Porrúa y Obregón.
_____ (1991), "Análisis del ser del mexicano. Hacia una filosofía de la cultura", *El instante de Emilio Uranga*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.
Romanell, Patrick (1952), *Making of the Mexican Mind*, University of Nebraska Press Lincoln (trad. esp.: *La formación de la mentalidad mexicana. Pa-*

norama actual de la filosofía en México, El Colegio de México, 1954). Se cita según la edición en español.

Salmerón, Fernando (1951), "Una imagen del mexicano", *Filosofía y Letras*, núms. 41-42.

Sánchez McGregor, Joaquín (1948), "¿Hay una moral existencialista?", *Filosofía y Letras*, núm. 30.

Stepanenko, Pedro (comp.) (2017), *Luis Villoro, conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones Filosóficas*, UNAM, México.

Toscano Medina, Marco Arturo (2002), *Una cultura derivada, el filosofar sobre México de Samuel Ramos*, UMSNH, Morelia.

Uranga, Emilio (1948), "Maurice Merleau-Ponty. Fenomenología y existencialismo", *Filosofía y Letras*, núm. 30.

_____ (1949a), "Ensayo de una ontología del mexicano", *Cuadernos Americanos*. Se cita según la edición que aparece en las *Obras de Emilio Uranga. Análisis del ser del mexicano*, presentación de Rafael Corrales Ayala, nota introductoria de Luis Villoro: *Obras de Emilio Uranga*, vol. 3, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato (1990b).

_____ (1949b), "Dos teorías de la muerte, Sartre y Heidegger", *Filosofía y Letras*, núm. 33.

_____ (1951), "50 años de filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, vol. v, núm. 59

_____ (1951), "Notas para un estudio del mexicano", *Cuadernos Americanos*.

_____ (1952a), *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, México.

_____ (1952b), "Optimismo y pesimismo del mexicano", *Historia Mexicana*, vol. 1, núm. 3.

_____ (1952c), "Sobre el ser del mexicano. Carta a José Moreno Villa", *Revista Mexicana de Cultura*, suplemento de *El Nacional*, núm. 291, México.

_____ (1959), *Mi camino hacia Marx/Jorge Lukács. Introducción a la lectura de Jorge Lukács*, selec., trad. y notas de Emilio Uranga, UNAM, México.

_____ (1977), *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*, Federación Editorial Mexicana, México.

Una importante antología de los escritos de Emilio Uranga en el periodo 1949-1952 es la siguiente:

• *Emilio Uranga. Análisis del ser del mexicano y otros escritos sobre la filosofía de lo mexicano (1949-1952)*, selección, prólogo y notas de Guillermo Hurtado, Bonilla Artigas, 2013.

• El Gobierno del Estado de Guanajuato ha hecho una edición de las *Obras de Emilio Uranga* (Guanajuato, 1990-1991).

_____ (1990a), "¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal", *Obras de Emilio Uranga*, vol. II, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.

Emilio Uranga, (1990b), *Análisis del ser del mexicano*, presentación de Rafael Corrales Ayala, nota introductoria de Luis Villoro. *Obras de Emilio Uranga*, vol. III, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.

_____ (1991), "Ensayos", presentación de Armando Gómez Villalpando: *Obras de Emilio Uranga*, vol. IV, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.

Villegas, Abelardo (1960), *La filosofía de lo mexicano*, Fondo de Cultura Económica, México [reed., *La filosofía de lo mexicano*, UNAM, México, 1979].

Villoro, Luis (1948), "Reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel", *Filosofía y Letras*, núm. 30.

_____ (1949a), "Soledad y comunión", *Filosofía y Letras*, núm. 33 (se cita según la edición aparecida en Luis Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, UAM, México, 2008, pp. 25-47).

_____ (1949b), "Génesis y proyecto del existencialismo en México", *Filosofía y Letras*, núm. 36.

_____ (1950), *Los grandes momentos del indigenismo en México* (El Colegio de México/ El Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica, México 1996. Se cita según esta edición).

_____ (1951), "Dialéctica de la conciencia en México", *Cuadernos Americanos*.

_____ (1952), "El sentido de responsabilidad del mexicano", *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1953), *La revolución de independencia. Ensayo de interpretación histórica*, Consejo de Humanidades/UNAM (Ediciones del Bicentenario del Nacimiento de Hidalgo) (se cita según la edición publicada por la UNAM en 1977, con el título: *El proceso Ideológico de la Revolución de Independencia*, UNAM, México).

_____ (1968), "El sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5.

_____ (1975), "Lo indecible en el *Tractatus*", *Crítica*, vol. VII, núm. 19, México.

_____ (1982), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI Editores, México.

_____ (1987), "Presentación", en Manuel Gamio, *Hacia un México nuevo*, Instituto Nacional Indigenista, México.

_____ (1990), "Prólogo", en Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.

_____ (1995a), "La cultura mexicana de 1910 a 1960", *México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, El Colegio Nacional/ Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1995b), "Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*", *México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, *op. cit.*

_____ (1995c), "Manuel Gamio, *La paradoja del indigenismo*", *México, entre libros. Pensadores del siglo XX*, *op. cit.*

Villoro, Luis (1998a), "Del Estado homogéneo al Estado plural", *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México.

_____ (1998b), "El derecho de los pueblos indios a la autonomía", *Estado plural, pluralidad de culturas, op. cit.*

_____ (1998c), "Aproximaciones a una ética de la cultura", *Estado plural, pluralidad de culturas, op. cit.*

_____ (1998d), "Estadios en el reconocimiento del otro", *Estado plural, pluralidad de culturas, op. cit.*

_____ (1998e), "La alteridad inaceptable", *Estado plural, pluralidad de culturas, op. cit.*

_____ (2008), *La significación del silencio y otros ensayos*, UAM, México.

Zea, Leopoldo (1940), "El sentido de la responsabilidad en la filosofía actual", *Tierra Nueva, Revista de Letras Universitarias*, núm. 3.

_____ (1949), "*La filosofía como compromiso*", *Cuadernos Americanos*.

Zirión Quijano, Antonio (2003), *Historia de la fenomenología en México* (1ª reimp. corregida, Jitanjáfora, Morelia, 2004).

Primer Excurso
Octavio Paz

Adorno, Theodor W. (1970), *Ästhetische Theorie*, edición de Gretel Adorno y Rolf Tiedemann, Fráncfort del Meno, 1970. Aparecida en Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann, bajo la dirección de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, vols. 1-20 (en 23 vols.), vol. VII, Fráncfort del Meno, 1970-1980 (rev. Taschenbuch-Ausg.) Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997.

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1944), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, aparecida en Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung und Schrifte*, 1940-1950 (*Gesammelte Schriften*, vol. 19 y vol. 5, edición de Gunzelin Schmid Noerr, S. Fischer, Fráncfort del Meno, 1987).

Aguilar Mora, Jorge (1978), *La divina pareja, historia y mito. Valoración e interpretación de la obra ensayística de Octavio Paz*, Era, México.

_____ (2010), *La sombra del tiempo. Ensayos sobre Octavio Paz y Juan Rulfo*, Siglo XXI Editores, México.

Agustín, José (1990-1998), *Tragicomedia mexicana*, 3 vols., Planeta, México.

Álvarez Junco, José (*2001*), *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid.

Auerbach, Erich (1946), *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 9ª ed., Francke, Berna, 1994 (9ª ed.1946; edición actualizada 1959).

Barthes, Roly (1957), *Mythologies*, Seuil, París.

Bartra, Roger (1987), *La jaula de la melancolía, identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.

Bataille, Georges (1976), "La Souveraineté", *Œuvres complètes*, 12 vols., vol. VIII, Gallimard, París, 1970-1988.

Behler, Ernst (1993), *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Schöningh, Paderborn.

Bell, Daniel (1973), *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, Nueva York.

Bénichou, Paul (1995), *Selon Mallarmé*, Gallimard, París.

Benjamin, Walter (1936), "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", en Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 2ª ed. por Rolf Tiedemann y H. Schweppenhäuser, en colaboración con Th. W. Adorno y G. Scholem, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 471-508.

_____ (1940), *Über den Begriff der Geschichte. Werke y Nachlass – Kritische Gesamtausgabe*, vol. 19, edición de Gérard Raulet, Suhrkamp, Berlín, 2010.

Berg, Walter-Bruno (2010), "México en el siglo XXI, Independencia y Revolución mexicanas en la obra de Carlos Monsiváis", en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades (eds.), *Independencia y revolución. Pasado, presente y futuro*, Fondo de Cultura Económica/UAM, 2010, pp. 713-738.

Blanchot, Maurice (1959), *Le Livre à venir*, Gallimard, París.

Bloch, Ernst (1935), *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich, 1935. Se cita según la edición de Ernst Bloch, *Gesamtausgabe in sechzehn Bänden*, vol. 4. *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1985.

Bobbio, Norberto (1999), *Teoria generale della política*, Einaudi, Turín (trad. esp.: *Teoría general de la política.*, edición de Michelangelo Bovero, Trotta, Madrid, 2003).

Bonfil Batalla, Guillermo (1987), *México profundo. Una civilización negada*, SEP/CIESAS, México.

Borsò, Vittoria (1994), *Mexiko jenseits der Einsamkeit. Versuch einer interkulturellen Analyse*, Vervuert, Fráncfort del Meno.

_____ (2010), *Independencia y revolución. De las utopías a las paradojas – Transformaciones culturales en el pensamiento mexicano*, en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades (eds.), *Independencia y Revolución..., op. cit.*, pp. 739-773.

Botton, Flora (2011), "Octavio Paz y la poesía china. Las trampas de la traducción," *Estudios de Asia y África*, XLVI, 2, pp. 269-286.

Brading, David A. (2002), *Octavio Paz y la poética de la historia mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bradu, Fabienne (2004), *Los puentes de la traducción. Octavio Paz y la poesía francesa*, UNAM/Universidad Veracruzana, México.

Breuer, Stefan (1995), *Ästhetischer Fyamentalismus. Stefan George y der deutsche Antimodernismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

_____ (2002), *Moderner Fundamentalismus*, Philo, Berlín y Viena.

Caillois, Roger (1939), *L'Homme et le Sacré*. Se cita según la edición de Gallimard, París, 1988.

Castañón, Adolfo (2007), *Alfonso Reyes. Caballero de la voz errante*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey.

Castoriadis, Cornelius (1978-1999), *Les Carrefours du labyrinthe*, 6 vols., Seuil, París.

Castro, Américo (1948), *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Losada, Buenos Aires.

Cortázar, Julio [1982], "Homenaje a una estrella de mar", en Enrico Mario Santí (ed.), *Luz espejeante. Octavio Paz ante la crítica*, Era/UNAM, 2009, pp. 17-19.

Cristoffanini, P. R. (1999), "¿Esencial o híbrida? La cuestión de la cultura nacional en México", en Hugo Cancino, Susanne Klengel y Nancy Leonzo (eds.), *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual en América Latina*, Vervuert-Iberomaricana, Fráncfort del Meno y Madrid, pp. 95-122.

Derrida, Jacques (1967), *L'Écriture et la différence*, Seuil, París.

_____ (1972a), *Marges - de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, París.

_____ (1972b), *La dissémination.*, Seuil, París.

_____Descombes, Vincent (1979), *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Les Éditions de Minuit, París.

Domínguez Michael, Christopher (2014), *Octavio Paz en su siglo*, Aguilar, Madrid.

Echeverría, Bolívar (2001), "Octavio Paz, muralista mexicano", *Anuario de la Fundación Octavio Paz*, Memoria del Coloquio Internacional "Por *El laberinto de la Soledad* a 50 años de su publicación", Fundación Octavio Paz/ Fondo de Cultura Económica, México, pp. 177-185.

Egan, Linda (2001), *Carlos Monsivais. Culture and chronicle in contemporary Mexico*, University of Arizona Press, Tucson.

Elias, Norbert (1939), *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, 2 vols. (1ª ed. 1937; *Obra completa*, 1939; nueva edición de Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1976).

Eliot, T. S. (1943), *Four Quartets*. Sigo prácticamente en su totalidad la traducción de José Emilio Pacheco: T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio Nacional, México, 1989.

Escalante, Evodio (1979), *José Revueltas. Una literatura del lado moridor*, Era, México.

_____ (2013), *Las sendas perdidas de Octavio Paz*, Ediciones sin nombre/ UAM, México.

Flores, Ángel (comp.) (1974), *Aproximaciones a Octavio Paz*, Joaquín Mortiz, México.

Foucault, Michel, *Les Mots et les choses*, Gallimard, París, 1966 (trad. esp. de Elsa Cecilia Frost: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México, 1968).

Fourier, Charles (1818), *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (Anthropos, París, 1967).

Frank, Manfred (1982), *Vorlesungen über die neue Mythologie*, t. 1. *Der kommende Gott*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1988), *Vorlesungen über die neue Mythologie*, t. 2. *Gott im Exil*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Freud, Sigmund (1917), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, en Freud, *Gesammelte Werke*, ordenadas cronológicamente, 19 vols.; el vol. 18 corresponde al índice y el vol. 19 a los suplementos, edición de Anna Freud *et al.*, aparecida inicialmente en Imago, Londres, 1940-1952. Vol. XI, Fischer, Fráncfort del Meno, 1999.

Friedrich, Hugo (1956), *Die Struktur der modernen Lyrik*, Rowohlt, Hamburgo.

Gaos, José (1942-1943), "Pensamiento de lengua española (1942-1943)", *Obras completas*, vol. VI, UNAM, México, 1990, pp. 31-106.

Gimferrer, Pere (Ed.) (1982), *Octavio Paz*, Taurus, Madrid.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Reise-Tagebuch 1786. Tagebuch der Italienischen Reise für Frau von Stein*, 2 vols., vol. I, *Faksimile der Handschrift von Goethe*, y vol. II, *Transkription von Wolfgang Albrecht*, edición de Konrad Scheurmann y Jochen Golz.

González Rojo, Enrique (1989), *El Rey va desnudo. Los ensayos políticos de Octavio Paz*, Posada, México.

_____ (1990), *Cuando el Rey se hace cortesano*, Posada, México.

Granados, Aimer (2012), "Alfonso Reyes, La X en la frente. Algunas páginas sobre México (1952)", en Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coords.) (2012), *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*, Siglo XXI Editores/ UAM, México, pp. 276-290.

Grenier, Yvon (2001), *From Art to politics, Octavio Paz and the Pursuit of Freedom*, Rowman & Littlefield, Lanham.

Grimm, Reinhold y Jost Hermy (eds.) (1980), *Faschismus and Avantgarde*, Athenäum, Königstein.

Guevara González, César (2011), *Culture populaire et politique culturelle au Mexique (1920-2006)*, L'Harmattan, París.

Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1796-1797), *Das älteste Systemprogram des deutschen Idealismus* (*Werke in Zwanzig Bänden*, vol. I, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, pp. 234-237).

_____ (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Werke in zwanzig Bänden und Register*, vol. 7, reedición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1969).

Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe*, vol. 2. *Sein und Zeit*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1977).

Heidegger, Martin (1935-1936), *Der Ursprung des Kunstwerkes* (*Gesamtausgabe*, vol. 5. *Holzwege (1935-1946)*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2ª ed. ampliada, Klostermann, Fráncfort del Meno, 2003, pp. 1-74).

_____ (1938), *Die Zeit des Weltbildes* (*Gesamtausgabe*, vol. 5. *Holzwege (1935-1946)*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2ª ed. ampliada, Klostermann, Fráncfort del Meno, 2003, pp. 75-113).

_____ (1950), *Die Sprache* (*Gesamtausgabe*, vol. 12. *Unterwegs zur Sprache*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1985, pp. 7-30).

_____ (1952), *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* (*Gesamtausgabe*, vol. 12. *Unterwegs zur Sprache*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1985, pp. 31-78).

_____ (1957-1958), *Das Wesen der Sprache* (*Gesamtausgabe*, vol. 12. *Unterwegs zur Sprache*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1985, pp. 147-204).

_____ (1958), *Das Wor* (*Gesamtausgabe*, vol. 12. *Unterwegs zur Sprache*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1985, pp. 205-225).

_____ (1959), *Der Weg zur Sprache* (*Gesamtausgabe*, vol. 12. *Unterwegs zur Sprache*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1985, pp. 227-257).

Hollier, Denis (ed.) [1979], *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, Gallimard, París (edición aumentada, 1995).

_____ (1993), *Les Dépossédés, Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*, Minuit, París.

Hurtado, Guillermo, (2006), "Introducción", *El Hiperión. Antología*, introducción y selección de Guillermo Hurtado, UNAM, México.

_____ (2012), "Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950)", en Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coords.) (2012), *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*, Siglo XXI Editores/UAM, México, pp. 239-255.

Illades, Carlos y Rodolfo Suárez (coords.) (2012), *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*, Siglo XXI Editores/UAM, México.

Koller, Hermann (1954), *Die Mimesis in der Antike*, Francke, Berna.

Kozlarek, Oliver (ed.) (2009), *Octavio Paz. Humanism and Critique*, Transcript Verlag, Bielefeld.

Lafaye, Jacques (2013), *Octavio Paz en la deriva de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Leidenberger, Georg (2012), "Samuel Ramos. La historia de la filosofía en México (1943)", en Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coords.), *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*, *op. cit.*, pp. 222-238.

Leiris, Michel (1939), *L'Âge d'homme*, Gallimard, París.

Leyva, Gustavo (2012), "Entre la imagen del mundo y la historia arquetípica de la modernidad. Comprensión y crítica de la modernidad en Martin Heidegger y Walter Benjamin", en Sergio Pérez Cortés (ed.), *Itinerarios de la razón en la modernidad*, Siglo XXI Editores, México, pp. 161-209.

_____ (2013), "Recepción y crítica de Marx en los años sesenta, José Arthur Giannotti, Adolfo Sánchez Vázquez y Jürgen Habermas", en Gustavo Leyva, Sergio Pérez Cortés, Jorge Rendón Alarcón y Gabriel Vargas Lozano, *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*, Era, México, pp. 77-119.

_____ (2014), "Octavio Paz. Poesía, historia y política en el horizonte de la modernidad en América Latina", en Gustavo Leyva, Jorge Rendón y Jesús Rodríguez Zepeda *et al.*, *Octavio Paz. México y la modernidad*, Contraste, México, pp. 13-131.

López de la Vieja, Teresa (ed.) (1996), *Política de la vitalidad, "España invertebrada" de José Ortega y Gasset*, Tecnos, Madrid.

Luhmann, Niklas (1995), *Die Kunst der Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Man, Paul de (1971), *Blindness & Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Oxford University Press, Nueva York.

_____ (1979), *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Yale University Press, New Haven.

Martínez, José Luis (1992), *Guía para la navegación de Alfonso Reyes*, UNAM-FFyL, México.

Martínez Estrada, Ezequiel (1933), *Radiografía de la pampa*, Losada, Buenos Aires.

Mendiola, Víctor Manuel (2011), *El surrealismo de* Piedra de Sol, *entre peras y manzanas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Menke, Christoph (1988), Menke, *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno y Derrida*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2011), *Estética y negatividad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires y México.

Meyer, Lorenzo (1992), "Crítica al neoliberalismo real", *La segunda muerte de la Revolución mexicana*, Cal y Arena, México, pp. 229-233.

Moebius, Stephan (2006), *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, UVK, Konstanz.

Monsiváis, Carlos (1977), "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en Daniel Cosío Villegas (ed.), *Historia general de México*, vol. IV, El Colegio de México, México, pp. 303-476.

_____ (1985), "De algunos problemas del término 'cultura nacional' en México", *Revista Occidental* 2, pp. 37-48.

_____ (1987a), "De la Santa Doctrina al Espíritu Público (Sobre las funciones de la crónica en México)", *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXXV, 2, pp. 753-771.

_____ (1987b), *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*, Era, México.

Monsiváis, Carlos (2000), *A donde yo soy tú somos nosotros. Octavio Paz. Crónica de vida y obra*, Hoja Casa Editorial (Raya en el Agua), México.

Nagel, Thomas (1975), "Libertarianism without Foundations", *Yale Law Journal*, 85, pp. 136-149.

Negrín, Edith (1995), *Entre la paradoja y la dialéctica. Una lectura de la narrativa de José Revueltas (literatura y sociedad)*, El Colegio de México, México.

Nietzsche, Friedrich (1874), "Unzeitgemaesse Betrachtungen", *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, en 15 vols., edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari [vol. I, Múnich y Nueva York, 1980].

Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford.

_____ (1989), *The Examined Life*, Simon and Schuster, Nueva York.

Ortega y Gasset, José (1914), "Meditaciones sobre el Quijote", *Obras completas*, 12 vols., Alianza Editorial/Revista de Occidente, Madrid, 1946-1983, vol. I, pp. 747-827.

_____ (1921), "España invertebrada", *Obras completas, op. cit.*, vol. III, pp. 421-510.

Pacheco, José Emilio (1971), "Descripción de *Piedra de Sol*", publicado originalmente en *Revista Iberoamericana* XXXVII, núm. 74, enero-marzo, pp. 135-146 [publicado de nuevo en Pere Gimferrer, *Octavio Paz*, Taurus, Madrid, pp. 69-79].

Paz, Octavio [1950], *El laberinto de la soledad* (Fondo de Cultura Económica, México, 1981).

_____ [1951a], "Antonio Machado" (*Obras completas*, vol. 3. *Fundación y disidencia*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 339-344).

_____ [1951b], "Los campos de concentración soviéticos", *Obras completas*, vol. 9. *Ideas y costumbres* I, *La letra y el cetro*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 167-170.

_____ [1956], *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*, Fondo de Cultura Económica, México (se cita conforme a 1ª reimp. (1970) de la 2ª ed. corregida y aumentada de 1967).

_____ [1957], *Las peras del olmo*, Imprenta Universitaria, México (este texto aparece en las *Obras completas*, vol. 2. *Excursiones/Incursiones, Dominio extranjero*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994).

_____ (1965a), *Cuadrivio, Darío, López Velarde, Pessoa, Cernuda*, Joaquín Mortiz, México.

_____ (1965b), *Los signos en rotación*. Texto aparecido originalmente en Sur e incorporado posteriormente como epílogo a la segunda edición de *El arco y la lira* (1967). Se cita según la edición de las *Obras completas*, vol. 1. *La casa de la presencia*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 247-273.

_____ (1966), *Puertas al campo*, UNAM, México.

_____ (1967a), *Corriente alterna*, Siglo XXI Editores, México.

Paz, Octavio (1967b), *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Joaquín Mortiz, México.

_____ (1967c), "¿Poesía latinoamericana" (1967), publicado inicialmente en *El signo y el garabato*, Joaquín Mortiz, México, 1973. Se cita de acuerdo a la edición de las *Obras completas*, vol. 3. *Fundación y disidencia*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 69-79.

_____ (1969), *Conjunciones y disyunciones*, Joaquín Mortiz, México.

_____ (1970), *Postdata*, publicado por vez primera en Siglo XXI Editores, México, 1970. Se cita de acuerdo a la edición de las *Obras completas*, vol. 8. *El peregrino en su patria*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 267-324.

_____ (1971), "Las "confesiones de Heberto Padilla", *Obras completas*, vol. 9. *Ideas y costumbres, 1. La letra y el cetro*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 170-171.

_____ (1973), *El signo y el garabato*. Este texto aparece en las *Obras completas*, vol. 2. *Excursiones/Incursiones. Dominio extranjero*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994.

_____ (1974), *Los hijos del limo. Del Romanticismo a la vanguardia* (Este libro está basado en las *Charles Eliot Norton Lectures* impartidas por Octavio Paz en la Universidad de Harvard en el primer semestre de 1972). Se cita de acuerdo a la edición de las *Obras completas*, vol. 1. *La casa de la presencia. Poesía e historia*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 321-484.

_____ (1975a), "¿Es moderna nuestra Literatura?" (1975), publicado inicialmente en *In/mediaciones*, Seix Barral, Barcelona, 1979. Se cita de acuerdo a la edición de las *Obras completas*, vol. 3. *Fundación y disidencia*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 58-66.

_____ (1975b), "Vuelta a *El laberinto de la soledad*. Conversación con Claude Fell". Entrevista publicada originalmente en *Plural*, 50, noviembre de 1975 y después en *El laberinto de la soledad*, edición de Enrico Mario Santí, Cátedra (Letras Hispánicas), Madrid.

_____ (1976), *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp* (1976). Se cita de acuerdo a la edición de las *Obras completas. Los privilegios de la vista, 1. Arte moderno universal*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1993, pp. 127-247.

_____ (1978), *Xavier Villaurrutia. En persona y en obra*, Fondo de Cultura Económica. Se cita de acuerdo a la edición de las *Obras completas*, vol. 4. *Generaciones y semblanzas. Dominio mexicano*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 58-66.

_____ (1979a), *Poemas (1939-1975)*, Seix Barral, Barcelona.

_____ (1979b), *El ogro filantrópico*, Joaquín Mortiz, México.

Paz, Octavio (1980), "Premio Pritzker a Luis Barragán", aparecido originalmente en *Vuelta*, núm. 43, junio de 1980. Se cita de acuerdo a la edición de *Obras completas*, vol. 14. *Miscelánea* II, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 2001, pp. 207-208.

_____ (1982a), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982), en Paz, O. *Obras completas*, vol. 5, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994.

_____ (1982b), *La tradición liberal* (1982) en Paz, *Hombres en su siglo*, *ibid.*, pp. 9-16.

_____ (1983), "América Latina y la democracia", texto aparecido en *Tiempo nublado* (1983). Se cita conforme a la edición, Octavio Paz, *Obras completas. Ideas y costumbres*, I. *La letra y el cetro*, Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1993, pp. 73-95.

_____ (1984), *José Ortega y Gasset, el cómo y el para qué* (1980), en O. Paz, *Hombres en su siglo*, Seix-Barral, Barcelona, 1984, pp. 97-110.

_____ (1986), "Repaso en forma de preámbulo", en *Obras completas. Los Privilegios de la vista*, I. *Arte moderno universal*, Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1993, pp. 21-37.

_____ (1989), "En el filo del viento, México y Japón (conversación con Tetsuji Yamamoto y Yumio Awa)", publicado en el número 1 de *Iichiko Internacional*, Tokio. Reproducido en *Excélsior*, marzo de 1989. Se cita de acuerdo a la edición de *Obras completas*, vol. 8. *El peregrino en su patria*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 454-477.

_____ (1990a), *Pequeña crónica de grandes días*. Publicado inicialmente por el Fondo de Cultura Económica, 1990. Se cita de acuerdo a la edición de *Obras completas*, vol. 9. *Ideas y costumbres* I. *La letra y el cetro*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 369-421.

_____ (1990b), *Alba de la libertad*. Intervención en el encuentro internacional "La Revolución de la Libertad", celebrado en Lima, 7 y 8 de marzo de 1990. Este texto fue publicado originalmente en *Pequeña crónica de grandes días* (Fondo de Cultura Económica, México, 1990). Se cita de acuerdo a la edición de *Obras completas*, vol. 9. *Ideas y costumbres*, I. *La letra y el cetro*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 467-472.

_____ (1991a), "Unidad, modernidad, tradición", prólogo a Octavio Paz, *Obras completas*, vol. 3. *Fundación y disidencia*, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1994, pp. 15-22.

_____ (1991b), "América en plural y singular (entrevista con Sergio Marras)". Se cita conforme a la edición de *Obras completas. Ideas y costumbres*, I. *La letra y el cetro*, Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores, México, 1993, pp. 137-163.

Paz, Octavio (1993), "Cómo y por qué escribí *El laberinto de la soledad*", en Paz, *Itinerario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

_____ (2011), *Sueño en libertad. Escritos políticos. Octavio Paz*, selección y prólogo de Yvon Grenier, Seix-Barral, Barcelona, 2001.

Peralta, Braulio (1996), *El poeta en su tierra. Diálogos con Octavio Paz*, Grijalbo, México.

Perales Contreras, Jaime (2013), *Octavio Paz y su círculo intelectual*, Ediciones Coyoacán, México.

Phillips, Rachel (1976), *Las estaciones poéticas de Octavio Paz*, Fondo de Cultura Económica, México.

Plessner, Hemulth (1935), *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (nueva edición, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1974).

Plumpe, Gerhard (1993), *Ästhetishe Kommunikation der Moderne*, 2. vols., Westdeutscher Verlag, Opladen.

Poniatowska, Elena. (1998), *Octavio Paz, las palabras del árbol*, Plaza y Janés, México.

Quiroga, José (1999), *Understanding Octavio Paz*, University of South Carolina Press, Columbia (SC).

Ramos, Samuel (1934), "El perfil del hombre y la cultura en México", *Obras completas*, vol. I, UNAM, México, 1990.

_____ (1943), *Historia de la filosofía en México*, Conaculta, México, 1993.

Rangel Guerra, Alfonso (1989), *Las ideas literarias de Alfonso Reyes*, El Colegio de México-CELL, México.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

_____ (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Revueltas, José, (1950), "Posibilidades y limitaciones del mexicano", *Filosofía y Letras*, núm. 40.

_____ (1958), *México: una democracia bárbara*, Grijalbo, México.

_____ (1972), "Literatura y liberación en América Latina", conferencia dictada en Jalapa, Veracruz, en agosto de 1972, en José Revueltas, "Cuestionamientos e intenciones", *Obras completas*, vol. 18, Era, 1978, pp. 287-318.

Reyes, Alfonso (1933), *Capricho de América* (1933), *Obras completas*, vol. XI, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 75-78.

_____ (1936), *Notas sobre la inteligencia americana* (1936), *Obras completas*, vol. XI, *op. cit.*, 82-90.

_____ (1937), *El sentido de América* (1937), *Obras completas*, vol. XI, *op. cit.*, pp. 79-81.

Robb, James W. (1965), *El estilo de Alfonso Reyes. Imagen y estructura*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rodríguez Ledesma, Xavier (1996), *El pensamiento político de Octavio Paz, Las trampas de la ideología*, UNAM/Plaza y Valdés, México.

Rodríguez Monegal, Emir (1971), "Relectura de *El Arco y la lira*", publicado originalmente en *Revista Iberoamericana* XXXVII, núm. 74 (1971), enero-marzo, pp. 35-46.

Ruiz Abreu, Álvaro (1993), *José Revueltas, los muros de la utopía*, Cal y Arena, México.

Ruy Sánchez, Alberto (1990), *Una introducción a Octavio Paz*, Joaquín Mortiz, México.

_____ (2014), *Una introducción a Octavio Paz*, Fondo de Cultura Económica, México.

Santí, Enrico Mario (1975), "Introducción", en O. Paz, *El laberinto de la soledad*, Cátedra (Letras Hispánicas), Madrid.

_____ (1997), *El acto de las palabras. Estudios y diálogos con Octavio Paz*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (ed.) (2009), *Luz espejeante. Octavio Paz ante la crítica*, Era/UNAM, México.

Savater, Fernando (2003), *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Santillana, Madrid.

Schärer-Nussberger, Maya (1989), *Octavio Paz. Trayectorias y visiones*, Fondo de Cultura Económica, México.

Schlegel, Friedrich (1800), "Rede über Mythologie", *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung, Kritische Neuausgabe*, vol. 2, Múnich, Paderborn, Viena y Zurich, 1967, pp. 311-329.

Schluchter, Wolfgang (1979), *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Siebeck, Tubinga.

Seel, Martin (1985), *Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Séjourné, Laurette (1962), *El universo de Quetzalcóatl*, Fondo de Cultura Económica, México.

Sen, Amartya (1992), *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, Cambridge.

Sheridan, Guillermo (1985), *Los Contemporáneos ayer*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (2004a), *Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz*, vol. 1, Era, México.

_____ (2004b), *Habitación con retratos. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz*, vol. 2, Era, 2004, México.

_____ (2016), *Los idilios salvajes. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz*, vol. 3, Era, México.

Söllner, Alfons (2005), "Theodor W. Adorno y Octavio Paz. Una comparación de sus inicios en la filosofía de la cultura después de la segunda Guerra Mundial", en Gustavo Leyva (ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, UAM/Anthropos, Barcelona y México, pp. 272-286.

Stanton, Anthony (1998), *Inventores de tradición. Ensayos sobre poesía mexicana moderna*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (2009), *Octavio Paz, entre poética y política*, El Colegio de México, México.

Strosetzki, Christoph (1994), *Kleine Geschichte der lateinamerikanischen Literatur im 20. Jahrhundert*, C. H. Beck, Múnich.

Sucre, Guillermo (1971), "La fijeza y el vértigo", *Revista Iberoamericana* XXXVII, núm. 74 (1971), enero-marzo, pp. 47-72.

_____ (1975), *La máscara, la transparencia*, Monteávila Editores, Caracas (reedición en Fondo de Cultura Económica, México, 1985).

Theunissen, Michael (1965), *Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlín (trad. esp.: *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013).

Toscano Medina, Arturo (2002), *Una cultura derivada, el filosofar sobre México de Samuel Ramos*, Facultad de Filosofía "Samuel Ramos", UMSNH, Morelia.

Ulacia, Manuel (1999), *El árbol milenario. Un recorrido por la obra de Octavio Paz*, Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg, Barcelona.

Valero Pie, Aurelia (ed.) (2012), *Filosofía y vocación. Seminario de Filosofía Moderna de José Gaos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Vargas Llosa, Mario (1996), *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Verani, Hugo J. (1997), *Bibliografía crítica de Octavio Paz, 1931-1996*, El Colegio Nacional, México.

Waldenfels, Bernhard (1990), *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2006), *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2014), *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño* (en prensa).

Wellmer, Albrecht (1985), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2013), *Líneas de fuga de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Wilson, Jason (1979), *Octavio Paz. A Study of his Poetics*, Cambridge University Press, Cambridge y Londres.

Zea, L, 1974, *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, Porrúa, México.

C. Textos, artículos y fuentes electrónicas:

Domínguez Michael, Christopher (2009), *Memorias del Encuentro "La experiencia de la libertad"*; en: <http://www.letraslibres.com/revista/con-

vivio/memorias-del-encuentro-la-experiencia-de-la-libertad>, consultado el 30 de noviembre del 2017.

Loaeza, Soledad (1998), *Octavio Paz. El último intelectual mexicano*; en: <http://www.nexos.com.mx/?P=leerarticulo&Article=2100648>, consultado el 30 de noviembre del 2017.

Monsiváis, Carlos (1999), *Octavio Paz y la izquierda*; en: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/octavio-paz-y-la-izquierda>, consultado el 30 de octubre del 2017.

Paso, Fernando del (2003), *Los privilegios de Octavio Paz;* en: http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-privilegios-de-octavio-paz>, consultado el 30 de noviembre del 2017.

D. Periódicos, semanarios y revistas:

- *La Jornada*
- *Letras Libres*
- *Nexos*
- *Reforma*
- *El País*
- *Proceso*
- *Vuelta*

VI. México en el horizonte de Latinoamérica, Latinoamérica en el horizonte de México: La filosofía Latinoamericana

AAVV (1992-1993), *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, 3 vols., UNAM/UAEM, 1992-1993, México.

AAVV (2005), *Leopoldo Zea y la cultura*, UNAM, México.

Baran, Paul (1957), *The Political Economy of Growth*, Monthly Review Press, Nueva York.

Braudel, F. (1979), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, 15e-18e siècles*, 3 vols., Colin, París.

Buber, Martin [1923], *Ich und Du* (Reclam, Stuttgart, 2008).

Derrida, Jacques (1967), "Violence et métaphysique", *L'Ecriture et la différence*, Seuil, París, pp. 117-229 (trad. esp.: *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 2012).

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto (1969), *Dependencia y subdesarrollo en América Latina*, Era, México.

Cerutti, Horacio [1983], *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México (se cita según la 2ª ed., 1992).

Cerutti, Horacio (2000), *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su* modus operandi, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, México.
_____ (2005), *Configuraciones de un filosofar sureador*, Ayuntamiento de Orizaba, Orizaba.
_____ (2008), *Democracia e integración en Nuestra América (Ensayos)*, Editorial de la Universidad de Cuyo, Mendoza.
Dussel, Enrique (1969), *El humanismo semita. Estructuras radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires.
_____ (1972), *Caminos de liberación latinoamericana*, Latinoamericana de Libros, Buenos Aires.
_____ (1973a), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I-II, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
_____ (1973b), *América latina. Dependencia y liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.
_____ (1974), *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca.
_____ (1975), *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Eudeba, 1975.
_____ (1976), *Filosofía ética latinoamericana*, t. III, Edicol, México.
_____ (1977), *Filosofía de la liberación*, Edicol, México.
_____ (1979), *Filosofía ética latinoamericana*, t. IV, USTA-CED, Bogotá.
_____ (1983) *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá.
_____ (1985), *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Exodus, Friburgo
_____ (1988), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI Editores, México.
_____ (1989), *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Exodus, Friburgo.
_____ (1992a), "La introducción de la 'Transformación de la filosofía' de K. O. Apel y la *Filosofía de la liberación* (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana", en K. O. Apel, E. Dussel y B. R. Fornet, *Fundamentación de la ética y Filosofía de la liberación*, Siglo XXI Editores/UAM-Iztapalapa, México.
_____ (1992b), *1492, L'Occultation de l'autre*, Editions Ouvrières, París.
_____ (1994), *Historia de la filosofía y Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá.
_____ (1998a), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid.
_____ (1998b), *Ética de la liberación ante Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O. Apel*, UAEM, México.
_____ (2001), *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao (*Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007).
_____ (2009), *Política de la liberación*, vol. II. *Arquitectónica*, Trotta, Madrid.
_____ (2016), *Ética comunitaria*, El Perro y la Araña, Caracas.

Fornet-Betancourt, Raúl (ed.) (1992), *Für Leopoldo Zea. Para Leopoldo Zea*, Verlag der Agustinus Buchhylung, Aachen.

Furtado, Celso (1961), *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*, Fondo de Cultura, Rio de Janeiro (trad. esp.: *Desarrollo y subdesarrollo*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1965).

Gandarilla, José y Jorge Zúñiga (coords.) (2013), *La filosofía de la liberación, hoy*, UNAM, México.

Gaos, José (1944), "El pensamiento hispanoamericano", *Jornadas - XII* (Seminario sobre la América Latina), El Colegio de México-CES, México.

García Clarck, Rubén, Luis Rangel y Kye Mutsaku (coords.) (2001), *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*, UNAM, México.

Gómez Martínez, José Luis (1997), *Leopoldo Zea*, Ediciones del Orto, Madrid.

Gunder Frank, André (1967), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, Nueva York.

Hoselitz, B.F. (1960), *Sociological Aspects of Economic Growth*, Free Press, Glencoe, Ill.

Husserl, E. [1900-1901], *Logische Untersuchungen, I-II* (trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. de Manuel García Morente y José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929; 2ª ed., 2 vols., 1967).

Krumpel, Heinz (1993), "Strömungen und Tendenzen in der Theologie der Befreiung Lateinamerikas", *Die Entdeckung der Eroberung*, Universitätsverlag Linz, Linz.

Labebrink, Bernhard (1955), *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Bachem, Colonia.

Lenkersdorf, Carlos (1979), *Diccionario tojolabal-español*, vol. 1, Nuestro Tiempo, México.

_____ (1994), *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, CRT.

_____ (1996), *Diccionario tojolabal-español*, 2ª ed., vol. 2, Nuestro Tiempo, México.

_____ (2002), *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México.

Levinas, Emmanuel (1947), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París.

_____ (1961), *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, París (trad. esp.: *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1997).

_____ (1974), *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Nijhoff, La Haya (trad. esp.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1995).

_____ (1980), *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier (trad. esp.: *El tiempo y el otro*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1993).

_____ (1982), *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, París (trad. esp.: *Ética e infinito*, A. Machado Libros, Madrid, 1991).

Leyva, Gustavo (1995), "Modernidad y exterioridad en Latinoamérica", *Disenso*, núm.1, Tubinga, 1995, pp. 11-32.

Lipp, Solomon (1980), *Leopoldo Zea. From Mexicanidad to a Philosophy of History*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Canadá).

Lizcano, Francisco (1986), *Leopoldo Zea. Una filosofía de la historia*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid.

López Díaz, Pedro (1989), *Una filosofía para la libertad. La filosofía de Leopoldo Zea*, Costa-Amic, México.

Magallón Anaya, Mario *et al.* (1991), *Zea. Destino y contradestino, de un quehacer filosófico*, UAEM/CICSyH, México.

Medin, Tzvi (1983), *Leopoldo Zea, Ideología y filosofía de América Latina*, UNAM, México.

_____ (1998), *Entre la jerarquía y la liberación. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea*, Fondo de Cultura Económica, México.

Morot-Sir, Edouard (1971), *La Pensée française d'aujourd'hui* (trad. esp. de Néstor Alberto Míguez: *El pensamiento francés actual*, El Ateneo (Biblioteca de Filosofía), Buenos Aires, 1974).

Oliver, Amy A. (1986), *The Construction of a Philosophy of History and Life in the Major Essays of Leopoldo Zea and Miguel de Unamuno*, University of Michigan, Ann Arbor.

Pannekoek, Anton, *Lenin als Philosoph. Kritische Betrachtung der philosophischen Grylagen des Leninismus*, Amsterdam, 1938. Existe una traducción al español: Anton Pannekoek y Karl Korsch, *Lenin filósofo (Comunistas de izquierda contra "Materialismo y empiriocriticismo")*, prólogo, introducción y notas de Juan Garzón Bates, Hadise, Buenos Aires, 1972).

Parsons, T. (1951), *The Social System*, The Free Press, Nueva York.

Ramírez Fierro, María del Rayo (2006), "Horacio Cerutti Guldberg (1950)", en Mario Magallón Anaya (comp.), *Personajes latinoamericanos del siglo XX*, UNAM-CCyDBL, México, 2006, pp. 87-95.

Ramírez Fierro, María del Rayo y Gustavo R. Cruz (2009), "Horacio Cerutti Guldberg (1950-)", en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, CREFAL/Siglo XXI Editores, México, 2009, pp. 857-859.

Roberts, Monty (1997), *The Man Who Listens to Horses*, introducción de Lawrece Scanlan, Random House, Nueva York.

Rosenzweig, Franz (1921), *Der Stern der Erlösung* (Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988) (trad. esp.: *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 2007).

Rostow, W. W. (1960), *The Stages of Economic Growth, A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sáenz, Mario (1999), *The Identity of Liberation in Latin American Thought, Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea*, Lexington Books, Lanham.

Saladino Alberto (2017), *Leopoldo Zea, el filósofo de Latinoamérica*, Fundación Ignacio Larramendi, Madrid.

Saladino Alberto y Adalberto Santana (comps.) (2004), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, Fondo de Cultura Económica/IPGH/UNAM/UAEM, 2004.

Salazar Bondy, Augusto (1968), ¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI Editores, México.

Schelkshorn, Hans (1992), *Ethik der Befreiung*, Herder, Viena.

Serres, Michel (1968), *Hermes I. La Communication*, Les Éditions de Minuit, París.

Vargas Martínez, Gustavo (1992), *Bibliografía de Leopoldo Zea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Wallerstein, Immanuel (1974), *The Modern World System, I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World – Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, Nueva York.

Zea, Leopoldo [1943], "La historia en la filosofía de Max Scheler" (*Filosofía y Letras*, vol. 4, núm. 12, octubre-diciembre de 1943, pp. 235-252).

_____ (1943-1944), *El positivismo en México. Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, México (se cita según la edición publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1978).

_____ (1946), "Iberoamérica en su etapa de normalidad filosófica", *Filosofía y Letras*, vol. 13, núm. 23, julio-septiembre de 1946, pp. 137-146.

_____ (1948), "En torno a una filosofía americana", *Ensayos sobre filosofía en la historia*, Stylo, México.

_____ (1949), *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, El Colegio de México, México.

_____ (1952a), *Conciencia y posibilidad del mexicano*, Porrúa, México (se cita según la edición publicada en 197).

_____ (1952b), *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, Tezontle, México.

_____ (1953), "América como conciencia", *Cuadernos Americanos*.

_____ (1954), "La historia en Karl Mannheim", *Filosofía y Letras*, núms. 53-54, enero-junio de 1954.

_____ (1955), *La filosofía en México*, Libro-Mex, México.

_____ (1956a), "La participación del intelectual en la política", en PRI, *México. Cuadernos de orientación política*, núm. 2, PRI, México.

_____ (1956b), "América como conciencia", *Cuadernos Americanos*.

_____ (1956c), Artículo en el periódico *Novedades*, México, 11 de diciembre.

_____ (1956d), "Ortega el americano", *Cuadernos Americanos*, enero.

(1957a), *América en la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1957b), Artículo aparecido en el periódico *Novedades*, México, 14 de mayo.

_____ (1957c), Artículo en el periódico *Novedades*, México, 8 de octubre.

_____ (1963), *The Latin-American Mind*, University of Oklahoma Press, Norman.

_____ (1965a), *América Latina y el mundo*, Eudeba, Buenos Aires.

Zea, Leopoldo (1965b), *El pensamiento latinoamericano*, Pormaca, México.
_____ (comp.) (1968a), *Antología de la filosofía americana contemporánea*, Costa-Amic, México.
_____ (1968b), *Latinoamérica*, núm. 1, 1968.
_____ (1969a), *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México.
_____ (1969b), Artículo publicado en el periódico *Novedades*, México, 18 de marzo.
_____ (1974), *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz, México.
_____ (1976a), *Dialéctica de la conciencia latinoamericana*, Alianza Editorial, México.
_____ (1976b), *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona.
_____ (1976c), "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana", *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", Caracas.
_____ (1978), *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1980), *Simón Bolívar. Integración de la libertad*, Edicol, México.
_____ (1983), "Presentación", en Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 11-15.
_____ (1988), "Filosofía de la historia latinoamericana como compromiso", *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, Barcelona.
_____ (1988a), *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona.
_____ (1988b), "Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Autobiografía intelectual", *Anthropos*, núm. 89.
_____ (comp.) (1989), *El descubrimiento de América y su sentido actual*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1993), *Filosofía a la altura del hombre*, UNAM, México.
Zea, Leopoldo y Luis Villoro *et al.* (1967), "El sentido actual de la filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5.

VII. Crítica y transformación de la realidad. La recepción filosófica del marxismo

Adler, Max (1936), *Das Rätsel der Gesellschaft. Zur erkenntnis-kritischen Grundlegung der Sozialwissenschaft*, Saturn-Verlag, Viena.
Adoratsky, V. (1924), *Dialectical Materialism*, International Publishers, Nueva York.
Adorno, Theodor W. (1956), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antionomien*, Stuttgart, 1956 (*Gesammelte Schriften*, vol. 5, Fráncfort del Meno, 1971).

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1944), *Dialektik der Aufklärung* (se cita de acuerdo a Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, edición de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid-Noerr, Fischer Verlag, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998).

Althusser, Louis (1965), *Pour Marx*, Maspero, París.

——— (1965), *Lire le Capital* (en colaboraxión con Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière), Maspero, París.

——— (1970), "Idéologie et appareils idéologiques d'État *(Notes pour une recherche)*" [1970] (nueva edición, en Louis Althusser, *Positions*, Éditions Sociales, París, 1976, pp. 67-125).

Angehrn, Emil y Georg Lohmann (1986), *Ethik und Marx, Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Hain bei Athenäum, Königstein/Ts.

Anguiano, Arturo (2018), *José Revueltas, un rebelde melancólico. Democracia bárbara, revueltas sociales y emancipación*, Pensamiento Crítico, México.

Arantes, Paulo Eduardo (1991), "Origens do Marxismo Filosófico no Brasil. José Arthur Giannotti nos anos 60", en J. Quartim de Moraes y M. del Roio (orgs.) (1991-2007), *História do marxismo no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas, vol. II. *Os Influxos Teóricos*, pp. 125-181.

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.

Aricó, José (1980), *Marx y América Latina*, Alianza Editorial, México.

——— (1997), "Marxismo latinoamericano", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (eds.) (1997), *Diccionario de política*, 2 vols., redactores de la edición en español José Aricó, Martí Soler y Jorge Tula, 10ª ed. enteramente revisada y ampliada, Siglo XXI Editores, México, pp. 942-957.

Arndt, Andreas [1985], *Karl Marx* (2ª ed. revisada y con una noticia, Akademie Verlag, Berlín, 2012).

Backhaus, Hans-Georg (1997), *Dialektik der Wertform, Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Ça Ira, Friburgo.

Benjamin, Walter [1928], *Ursprung des deutschen Trauerpiels* (Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972).

Bock, Hans Manfred (1976), *Geschichte des linken Radikalismus in Deutschland*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Bourdieu, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Génova.

Breckman, Warren, (1999), *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge; .

Buchanan, Allen E. (1982), *Marx and Justice. The Radical Critique of liberalism*, Rowman y Littlefield, Totowa, N.J.

Burgos, Raúl (2005), *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de "Pasado y Presente"*, Siglo XXI Editores España-Argentina, Buenos Aires.

Caso, Antonio (1971), "Polémicas", *Obras completas*, vol. I, UNAM, México.
Caso, Antonio y Vicente Lombardo Toledano (1963), *Idealismo* versus *materialismo dialéctico*, Universidad Obrera de México, México.
Chavolla, Arturo (2005), *La imagen de América en el marxismo*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
Cornu, Auguste (1934), *Karl Marx; l'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845)*, F. Alcan, París.
Cortés del Moral y Aureliano Ortega *et al.* (2016), *Los usos de la dialéctica. El pensamiento filosófico de José Revueltas*, Universidad de Guanajuato/Porrúa, Guanajuato.
Derrida, Jacques (1993), *Spectres de Marx*, Galilée, París.
Dussel, Enrique (1985), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI Editores, México.
_____ (1988), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos de 1861-1863*, UAM-Iztapalapa/Siglo XXI Editores, México.
Echeverría, Bolívar (1984), "La 'forma natural' de la reproducción social", *Cuadernos Políticos*, núm. 41, julio-diciembre, pp. 33-46.
_____ (1986), *El discurso crítico de Marx*, Era, México.
_____ (1989), *Modernidad y capitalismo (15 Tesis)* (edición revisada, en Bolívar Echeverría [comp.], *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1995, pp. 133-198. Se cita según esta edición).
_____ (1994), "El ethos Barroco", en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994, pp. 13-36.
_____ (1998a), *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI Editores, México.
_____ (1998b), *La modernidad de lo barroco*, Era, México.
_____ (2010), *Definición de la cultura*, Ítaca/Fondo de Cultura Económica, México [1ª ed. 2001].
Elbe, Ingo (2008), *Marx im Westen*, Akademie Verlag, Berlín (2010, 2ª ed. corregida).
Escalante, Evodio (1979), *José Revueltas, una literatura "del lado moridor"*, Era, México.
Fernández Christlieb, Paulina (1978), *El espartaquismo en México*, El Caballito, México.
Fischbach, Franck (coord.), *Marx. Relire "Le Capital"*, Presses Universitaires de France, París.
Fornet-Betancourt, Raúl (1994), *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption del Marxismus in Lateinamerika*, Matthias/Grünewald/Verlag, Mainz.
Foucault, Michel (1978), *Sécurité, territoire, population, cours au Collège de France, 1977-1978* (edición realizada bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, por Michel Senellart, Gallimard, París, 2004).
Frank, Manfred (1983), *Was ist Neostrukturalismus?*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *¿Qué es el neoestructuralismo?*, Fondo de Cultura Económica/UAM, México, 2011).

Friedell, Egon (1927-1931), *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Weltkrieg*, 3 vols., Beck, Múnich.

Fuentes Morúa, Jorge (2001), *José Revueltas. Una biografía intelectual*, UAM/Miguel Ángel Porrúa, México.

Gandler, Stefan (1999), *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko*, Argument Verlag (Argument Sonderband Neue Folge, 279), Hamburgo y Berlín.

Garza, Enrique de la (2018), *La metodología configuracionista para la investigación*, Gedisa/UAM, México.

Garzón Bates, Juan (1974), *Carlos Marx, ontología y revolución*, Grijalbo, México, 1974

Giannotti, José Arthur (1966), *Origens da dialética do trabalho*. Se cita según la edición española de Alberto Corazón, Madrid, 1973. Esta edición se basa en la versión francesa, *Origins de la Dialectique du Travail* (Aubier Montagne, París, 1971).

_____ (1983), *Trabalho e reflexão, ensayos para uma dialética da sociabilidade*, Brasiliense, São Paulo.

_____ (1998), "Recepções de Marx", *Novos Estudos Cebrap*, núm. 50, marzo, pp. 115-125.

Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Polity, Cambridge.

González Rojo, Enrique (1974), *Para leer a Althusser*, Diógenes, México.

_____ (1977), *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual*, Grijalbo, México.

_____ (2007), *En marcha hacia la concreción*, UACM, México.

Gortari, Eli de (1950), *La ciencia de la lógica*, UMSNH, Morelia.

_____ (1956), *Introducción a la lógica dialéctica*, Fondo de Cultura Económica, México (se cita según la edición publicada en Grijalbo, 1970).

_____ (1963), *La ciencia en la historia de México*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1964), *Dialéctica de la física*, UNAM, México.

_____ (1965), *Lógica general*, Grijalbo, México.

_____ (1969), *Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna*, Grijalbo, México.

_____ (1970), *El método dialéctico*, Grijalbo, México.

_____ (1979), *El método de las ciencias, nociones elementales*, Grijalbo, México.

_____ (1981), *Ciencia y conciencia en México, 1767-1783*, SEP/Diana, México.

_____ (1983), *Elementos de lógica matemática*, Océano, México.

_____ (1988), *Diccionario de la lógica*, Plaza y Janés, México.

Gramsci, Antonio (1929-1935), *Cuadernos de la cárcel* (se trata de 29 Cuadernos escritos entre 1929 y 1935), trad. esp.: *Cuadernos de la cárcel*, 6 vols., edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, Era, México, 1981 y ss.

Granger, Gilles-Gaston (1960), *Pensée formelle et science de l'homme*, Aubier, París.
Habermas, Jürgen (1957), "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus", *Theorie und Praxis*, 1963 (se cita según la edición aparecida en Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971, pp. 387-463).
_____ (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgelichen Gesellschaft*. Se cita de acuerdo a la edición aparecida en Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1990 (trad. esp.: *Historia y crítica de la opinión pública, la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981).
_____ (1963), "Zwischen Philosophie und Wissenschaft, Marxismus als Kritik", *Theorie und Praxis*, 1963 (se cita según la edición de Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971, pp. 228-289).
_____ (1967), "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'", *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1968, pp. 9-47 (trad. esp.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986).
_____ (1968a), *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986).
_____ (1968b), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (se cita según la edición de 1973 (trad. esp. de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, revisada por José Vidal Beneyto: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982).
_____ (1971), *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (edición ampliada, 1991)
_____ (1981), *Kleine Politische Schriften* I-IV, Fráncfort del Meno.
_____ (1985), *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften* V, Fráncfort del Meno
_____ (1987), *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften* VI, Fráncfort del Meno.
_____ (1990), *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften* VII, Fráncfort del Meno.
Heidegger, Martin (1929), *Von Wesen des Grundes*, Klostermann, Fráncfort del Meno.
_____ (1938), "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege (1935-1946)* (Klostermann, Fráncfort del Meno, 1949-1950).
Heinrich, Michael (1991), *Die Wissenschaft vom Wert, Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, VSA-Verlag, Hamburgo.
Heinrich, Michael y Werner Bonefeld (eds.) (2011), *Kapital & Kritik, nach der "neuen" Marx-Lektüre*, VSA-Verlag, Hamburgo.
Henning, Christoph (2005), *Philosophie nach Marx, 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Transcript, Bielefeld.

Hobsbawm, Eric J. (ed.) (1982), *The History of Marxism*, Indiana University Press, Bloomington.

Hoff, Jan (2009), *Marx global*, Akademie Verlag, Berlín.

_____, Alexis Petrioli, Wolf Stützle y Otto Frieder (2006), *Das Kapital neu lesen – Beiträge zur radikalen Philosophie*, Westfälisches Dampfboot, Muenster.

Honneth Axel (1992), *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1999), "Ungleichzeitigkeiten der Marx-Rezeption", *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, folleto 7, 53, enero-julio, Stuttgart, pp. 643-651.

Honneth, Axel (ed.) (2002a), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus (Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie)*, Campus, Fráncfort del Meno.

_____ (2002b), "Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung", en Axel Honneth (ed.), *Befreiung aus der Mündigkeit... op. cit.*, pp. 141-157.

Hook, Sidney (1933), *Toward the Understanding of Karl Marx*, The John Day Company, Nueva York.

Horkheimer, Max (1931), "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosphie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", inicialmente en Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 33-46 (se cita según Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, edición de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid-Noerr, vol. 3, Fischer Verlag, Berlín, 1988, pp. 20-35).

Illades, Carlos (2202), *Rhodakanaty y la formación del pensamiento socialista en México*, UAM/Anthropos, México.

_____ (2012), *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México, 1968-1989*, Océano, México.

_____ (2018), *El marxismo en México. Una historia intelectual*, Taurus, México.

Iorio, Marco (2012a), *Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik*, De Gruyter, Berlín.

_____ (2012b), *Einführung in die Theorien von Karl Marx*, De Gruyter, Berlín.

Juanes, Jorge (1982), *Marx o la crítica de la economía política como fundamento*, UAP, Puebla.

Karatani, Kojin (2003), *Transcritique, on Kant and Marx*, trad. de Sabu Kohso, MIT-Press, Cambridge, Mass.

Kojève, Alexandre (1947), *Introduction à la lectures de Hegel. Leçons sur La phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 a, 1939 à l'École des Hautes-Études*, Gallimard, París.

Kołakowski, Leszek (1960), *Der Mensch ohne Alternative*, Piper, Múnich.

Kołakowski, Leszek (1978-1979), *Die Hauptströmungen des Marxismus, Entstehung, Entwicklung, Zerfall*, Piper, Múnich y Zurich.

Konder, Leandro (1965), *Marxismo e alienação, contribuição para um estudo do conceito marista de alienação*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Kosík, Karel (1967), *Die Dialektik des Konkreten*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Krader, Lawrence (1972), *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock), Van Gorcum, Assen.

Labastida, Jaime (1969), *Producción, ciencia y sociedad. De Descartes a Marx*, Siglo XXI Editores, México.

Lange, Ernst Michael (1980), *Das Prinzip Arbeit*, Ullstein, Fráncfort del Meno, 1980.

Leroi-Gourhan, André (1964), *Le Géste et la parole*, Albin Michel(Téchnique et langage), París.

Leyva, Gustavo (1995), "Modernidad y Exterioridad en Latinoamérica", *Disenso*, núm.1, Tubinga, pp. 11-32.

_____ (2013), "Recepción y crítica de Marx en los años sesenta, José Arthur Giannotti, Adolfo Sánchez Vázquez y Jürgen Habermas", en Gustavo Leyva, Sergio Pérez Cortés, Jorge Rendón Alarcón y Gabriel Vargas Lozano, *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*, Era, México, pp. 77-119.

Lohmann, Georg (1999), *Indifferenz und Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Lombardo Toledano, Vicente (1933), *Idealismo* vs. *materialismo dialéctico*, Universidad Obrera de México, México.

_____ (1974), *La libertad sindical en México, 1926*, Universidad Obrera de México, México.

_____ (1977), *El llanto del Sureste*, CEHSMO, México.

_____ (1994), *Textos políticos y sindicales*, selección e introducción de José Rivera Castro, Conaculta, México.

Löwith Karl (1941), *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa-Verlag, Zurich.

_____ (1949-1953), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1949-1953) (trad. esp. de Norberto Espinosa: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007).

Löwy, Michael [1970], *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*, Vozes, Petrópolis, 2002.

_____ (org.) (1999), *O marxismo na América Latina*, Fundação Perseu Abramo, São Paulo.

Lukács, Georg (1923), *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlín, 1923 (se cita de cuerdo a la edición aparecida en Luchterhy, Darmstadt y Neuwied, 1975 (trad. esp.: *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Grijalbo, México, 1969).

MacIntyre, Alasdair (1996), "'Marx: Thesen über Feuerbach' –ein Weg, der nicht beschritten wurde", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 44, núm. 4, 1996, pp. 543-555.

Marcuse, Herbert (1932), *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*. Este trabajo apareció originalmente en *Die Gesellschaft*, vol. IX, 1932. pp. 136 y ss. (se cita según Herbert Marcuse, *Schriften 1. Der deutsche Kunstlerroman. Frühe Aufsätze*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1978, pp. 509-555 (trad. esp.: *Para una teoría crítica de la sociedad. Ensayos*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1971).

Mariátegui, José Carlos (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, prólogo de Aníbal Quijano, notas, cronología y bibliografía de Elizabeth Garrels, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.

Marx, Karl (1844), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844) (trad. esp.: *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, en Marx y Engels, *Obras fundamentales*, vol. I. Carlos Marx, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 491-502).

———— (1844), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844) (trad. esp.: *Manuscritos económico-filosóficos*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras fundamentales, op. cit.*, vol. I. pp. pp. 555-668).

————(1859), "Zur Kritik der Politischen Ökonomie (Sobre la crítica de la economía política)", *MEW*, vol. 13, pp. 3-160.

———— (1867), *Das Kapital (El capital)*. Hay cuatro ediciones en español que son relevantes:

• *El capital. Crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

• *El capital. Crítica de la economía política*, edición de Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, México, 1975.

• *El capital. Crítica de la economía política*, trad. de Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1976.

• *El capital. Crítica de la economía política*, trad. de Vicente Romano García, Akal, Madrid, 1976.

———— (1971), *Formaciones económicas precapitalistas*, introducción de Eric J. Hobsbawm, trad. de Miguel Murmis, Siglo XXI Editores, México.

Marx, Karl y Friedrich Engels (1980), *Escritos sobre Rusia*, II. *El porvenir de la comuna rural rusa*, Siglo XXI Editores, México.

Las obras de Karl Marx y Friedrich Engels han sido publicadas en alemán en dos versiones, la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)* (DDR, Berlín), Dietz-Verlag desde 1975/Akademie-Verlag, Berlín (Bundesrepublik), desde 1990), y las *Marx-Engels-Werke (MEW)* (DDR, Berlín), Dietz-Verlag 1956-1990 (4 vols.). Las referencias a Marx presentadas en este trabajo se basan en la segunda de estas versiones, es decir en las *Marx-Engels-Werke (MEW)*:

Título	*Localización en Marx-Engels-***Werke** *(MEW)*
Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843)	*MEW*-vol. 1, pp. 203-333.
Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844)	*MEW*-vol. 1, pp. 378-391.
Karl Marx, *Die heilige Familie* (1844)	*MEW*-vol. 2, 3-223.
Karl Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845)	*MEW*-vol. 3, pp. 5 y ss.
Karl Marx, *Die deutsche Ideologie* (1845)	*MEW*-vol. 3, pp. 5-530.
Karl Marx, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848)	*MEW*-vol. 4, pp. 459-493.
Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* (1850)	*MEW*-vol. 7, pp. 9-107.
Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852)	*MEW*-vol. 8, pp. 111-207.
Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859)	*MEW*-vol. 13, pp. 3-160.
Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms* (1875)	*MEW*-vol. 19, pp. 13-32.
Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880)	*MEW*-vol. 19, pp. 177-228.
Karl Marx, *Das Kapital*, 3 vols. (1867, 1885, 1893)	*MEW*-vols. 23, 24 y 25.
Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert* (1863, 1905-1910)	*MEW*-vols. 26.1, 26.2 y 26.3
Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1844)	*MEW*-Ergänzungsband, t. 1, pp. 465-588.
Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*	*MEW*-vol. 42.

Mendívil, José (2004), *Ética y contingencia*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato.

_____ (2009), *La condición humana. Ética y política de la modernidad en Agnes Heller*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato.

Miranda, Porfirio [1971], *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, UAM, México, 1989.

Markovic', Mihailo (1968), *Dialektik der Praxis*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Modzelewski, Karol/Kuroc', Jacek (1969), *Monopolsozialismus*, Hoffmann y Campe, Hamburgo.

Monjarás-Ruiz, Jesús (1983), "México en los escritos y fuentes de Karl Marx", *Nueva Sociedad*, núm. 66, mayo-junio, pp. 105-111.

Mora Rubio, Juan (1988), *El mundo recobrado. Ensayos de filosofía y política*, UAM, México.

_____ (2000), *Reflexiones sobre América Latina*, Miguel Ángel Porrúa, México.

Musto, Marcello (ed.) (2005), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifestolibri, Roma (trad. esp.: *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, Siglo XXI Editores, México, 2011).

Nielsen, Kai y Steven Pattern (eds.) "Marx and Morality", *Canadian Journal of Philosophy*, Suppelement, vol. VII, 1981.

Nobre, Marcos y José Rego (2000), *Conversas com Filósofos Brasileiros*, Editora 34, São Paulo.

Oliveros de Miranda, María Adela (2002), "José Porfirio Miranda de la Parra, Una vida entre Marx y la Biblia", *Signos Filosóficos*, junio, pp. 297-306.

Pereyra, Carlos (1979), *Configuraciones. Teoría e historia*, Edicol, México.

_____ (1983), *El sujeto de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Petrovic', Gajo (1969), *Wider den autoritären Marxismus*, Europäische Verlagsanstalt, Fráncfort del Meno.

Pies, Ingo y Leschke, Martin (ed.) (2005), *Karl Marx' kommunistischer Individualismus*, Mohr Siebeck, Tubinga.

Pohrt, Wolfgang (1995), *Theorie des Gebrauchswerts*, Tiamat, Berlín.

Postone, Moishe (1993), *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge Mass.

Quartim de Moraes, J. y M. del Roio (orgs.) (1991-2007), *História do marxismo no Brasil*, Editora da Unicamp, Campinas.

Reichelt, Helmut (1970), *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Fráncfort del Meno.

_____ (2008), *Neue Marx-Lektüre, Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, VSA-Verlag, Hamburgo.

Reichelt, Helmut y Reinhold Zech (eds.) (1983), *Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung*, Ullstein, Fráncfort del Meno, Berlín y Viena.

Revueltas, José [1941], *Los muros de agua* (reed. en Era, México, 1978).

_____ (1943), *El luto humano*, Editorial México, México.

Revueltas, José (1944), *Dios en la tierra*, Insurgente, México.
_____ (1949), *Los días terrenales*, Stylo, México.
_____ (1958), *México: democracia bárbara*, Anteo, México.
_____ [1958], "Una democracia bárbara", en Revueltas, *Obras completas*, vol. XVI, Era, México, 1980.
_____ (1961a), *Dormir en tierra*, Universidad Veracruzana, México.
_____ (1961b), *Los muros de agua/Jose Revueltas*, México, Los insurgentes.
_____ (1962), *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, Logos, México.
_____ (1962), "Ensayo sobre un proletariado sin cabeza", en Revueltas, *Obras completas*, vol. XVII, Era, México, 1980.
_____ (1964), *Los errores*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1968a), "Nuestra revolución de mayo", en Revueltas, *Obras completas*, vol. XV. *México 68. Juventud y revolución*, Era, México, 1978, pp. 126-148.
_____ (1968b), "Esquema para conferencias sobre autogestión académica", en Revueltas, *Obras completas, op. cit.*, pp. 94-102.
_____ (1969a), *El apando*, Era, México.
_____ (1969b), "Un movimiento, una bandera, una revolución", en Revueltas, *Obras completas, op. cit.*, pp. 126-148.
_____ (1970), "Los problemas contemporáneos y la rebelión juvenil", en Revueltas, *Obras completas, op. cit.*, pp. 179-184.
_____ (1971), "Autogestión académica y Universidad crítica", en Revueltas, *Obras completas, op. cit.*, pp. 149-154.
_____ (1974), *Material de los sueños*, Era, México.
_____ [1975], *Dialéctica de la conciencia*, prólogo de Henri Lefebvre, recopilación y notas de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, Era, México, 1982.
_____ (1978), *Mexico 68. Juventud y revolución*, prólogo de Roberto Escudero, recopilación y notas de Andrea Revueltas y Philippe Cheron, Era, México.
• Toda la obra de José Revueltas ha sido publicada en *Obras completas*, 26 vols., Era, México, 1978-1987.
Revueltas, Andrea y Philippe Cheron (comps.) (1977), *Conversaciones con José Revueltas*, Era, México.
Rojas, Mario, Enrique Dussel y Margarita Guevara (eds.) (2007), *Justicia y razón. Homenaje a Porfirio Miranda*, UAM-I, México.
Rousset, Antonio (2000), *La izquierda cercada, el Partido Comunista y el poder durante las coyunturas de 1955 a 1960*, Centro de Estudios Universitarios, Londres.
Ruiz Abreu, Álvaro (1992), *José Revueltas. Los muros de la utopía*, Cal y Arena, México.
Sánchez Vázquez, Adolfo (1957), "*La lógica dialéctica* de Eli de Gortari", *Diánoia*, vol. III, núm. 3, pp. 363-376.
_____ [1965], *Las ideas estéticas de Marx. Ensayos de estética marxista*, Era, México, 1967.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1967), *Filosofía de la praxis* (se cita según la edición publicada por Siglo XXI Editores, México, 2003).

_____ (1977), "La Filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", *Cuadernos Políticos*, abril-junio, núm. 12, pp. 64-88.

_____ (1997), "Filosofía y circunstancias", *Filosofía y circunstancias*, UNAM/Anthropos, México y Barcelona, pp. 25-34.

_____ (1999), *Entre la realidad y la utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1999a), "Filosofía. Praxis y socialismo. Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez por Gabriel Vargas", *De Marx al marxismo en América Latina*, Ítaca, México, pp. 231-252.

_____ (1999b), *Entre la realidad y la utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (2003), "Balance de la Filosofía de la Praxis", *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI Editores, México, pp. 520-528.

Sartre, Jean-Paul (1940), *L'Imaginarie, Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, París.

_____ (1943), *L'Etre et le Néant*. "Essai d'ontologie phénomé nologique", Gallimard, París.

_____ (1960), *Critique de la raison dialectique*, I. *Théorie des ensembles pratiques précédé de Questions de méthode*, Gallimard, París.

Scaron, Pedro (ed.) (1972), *Karl Marx/ Friedrich Engels. Materiales para la historia de América Latina*, Siglo XXI Editores, México.

Schmidt, Alfred (1962), *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Fráncfort del Meno y Colonia.

_____ (1973-1974) "Praxis", en Hermann Krings, H.M. Baumgartner y Ch. Wild (eds.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, 3 vols., Kösel, Múnich.

Schwarz, Roberto (1998), "Um Seminário de Marx", *Novos Estudos Cebrap*, núm. 50, marzo, pp. 99-114.

Smith, Nicholas (2012), "Arbeit nach dem Liberalismus (Trabajo después del liberalismo)", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, Curso 2012, Cuaderno 4, pp. 509-592.

Sohn-Rethel, Alfred (1970), *Geistige und körperliche Arbeit, Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Spenser, Daniela (ed.) (2007), *"Unidad a toda costa". La tercera internacional en México durante la presencia de Lázaro Cárdenas*, CIESAS, México.

_____ (2018), *En combate. La vida de Lombardo Toledano*, Debate, México.

Thompson, E. P. (1963), *The Making of the English Working Class*, Victor Gollancz, Londres; 2ª ed. con nueva Posdata, Penguin, Harmondsworth, 1968; 2ª ed. con nuevo prefacio, 1980.

Toledo y J., Domingo P. de (1939), "México en la obra de Marx y Engels", *El Trimestre Económico*, vol. 6, núm. 21(1), abril-junio, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 84-140.

Valadés, José C. (1970), "Noticia sobre el socialismo en México durante el siglo XIX", *Estudios de Historia y Moderna Contemporánea de México*, III, pp. 9-41.
Vargas Lozano, Gabriel (1980), *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, UAP, Puebla.
_____ (1984), *Marx y su crítica de la filosofía*, UAM, México.
Veraza, Jorge (2007), *Leer "El capital" hoy. Pasajes selectos y problemas decisivos*, Ítaca (Paradigmas y Utopías), México.
Vögelin, Eric (1938), *Die politischen Religionen*, Bermann Fischer Verlag, Viena.
Vranicki, Predrag (1972-1974), *Geschichte des Marxismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
Wiggershaus, Rolf (1988), *Die Frankfurter Schule. Geshcihte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, DTV, Múnich (trad. esp.: *La Escuela de Fráncfort*, Fondo de Cultura Económica/UAM, México, 2010).
Wildt, Andreas (2002), "Gibt es Marxsche Kriterien der politischen Gerechtigkeit?", en Reinold Schmücker y Ulrich Steinvorth (eds.), *Gerechtigkeit und Politik, Philosophische Perspektiven*, Akademie Verlag, Oldenbourg, pp. 57-73.
Wilkie, James W. y Edna Monzón de Wilkie (1995-2004), *Frente a la revolución mexicana, 17 protagonistas de la etapa constructiva*, 4 vols., UAM, México.
Wittfogel, Karl August (1932), "Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte", *Archiv für Sozialwisscnschaft und Sozialpolitik*, 67, 1932, pp. 466-492, 597-609, 711-731.
Wolin, Richard y Abromeit, John (eds.) (2005) *Heideggerian Marxism*, Lincoln, University of Nebraska Press.
Wood, Allen W. (1981), *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston.

La Biblia [siglas utilizadas]:

Abd = Abdías
Act = Hechos de los Apóstoles
Ag = Ageos
Am = Amós
Apoc = Apocalipsis
Bar = Baruc
Cant = Cantar de los Cantares
Col = Colosenses
Cor = Corintios
Cron = Crónicas
Dan = Daniel
Dt = Deuteronomio
Ecl = Eclesiastés
Eclo = Eclesiástico
Ef = Efesios
Esd = Esdras
Est = Esther
Ex = Éxodo

Ez = Ezequiel
Fil = Filipenses
File = Filemón
Gál = Gálatas
Gén = Génesis
Hab = Habacuc
Hebr = Hebreos
Is = Isaías
Jer = Jeremías
Jn = Juan
Jo = Joel
Job = Job
Jonás = Jonás
Jos = Josué
Judit = Judith
Jue = Jueces
Lc = Lucas
Lev = Levítico
Mac = Macabeos
Mal = Malaquías
Mc = Marcos
Miq = Miqueas
Mt = Mateo
Neh = Nehemías
núm.= números
Os = Oseas
Pet = Pedro
Prov = Proverbios
Ps = Salmos
Re = Reyes
Rom = Romanos
Rut = Ruth
Sam = Samuel
Sant = Santiago
Sap = Sabiduría
Sof = Sofonías
Tes = Tesalonicenses
Ti = Tito
Tim = Timoteo
Tob = Tobías
Zac = Zacarías

TWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kohlhammer, Stuttgart, 1933-1978).

NTD = *Das Neue Testament Deutsch* (Vyenhoeck, Gotinga).

ATD = *Das Alte Testament Deutsch* (Vyenhoeck, Gotinga).

LTK = *Lexikon für Theologie y Kirche* (Herder, Friburgo, 1957-1968).

VIII. La influencia anglosajona, La filosofía analítica en México

Astey, Gabriel (2010), *Figuras de la vida anímica, el corazón según María Zambrano*, UAM, México.

Austin, J. L. (1962), *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955* (eds. J. O. Urmson y Marina Sbisà), Clarendon Press, Oxford (trad. esp.: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Paidós, Barcelona, 1982).

Ayer, Alfred Jules (1936), *Language, Truth and Logic*, Victor Gollanc, Londres (trad. esp., *Lenguaje, verdad y lógica*, Eudeba, Buenos Aires, 1971).

_____ (1972), *Bertrand Russell*, Viking Press, Nueva York (reimp. por University of Chicago Press, Londres, 1988).

_____ (ed.) (1959), *Logical Positivism*, Free Press, Glencoe, Ill. (trad. esp.: *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965).

Baker, Gordon y P. M. S. Hacker (1984), *Frege, Logical Excavations*, Oxford University Press, Oxford.

Beaney, Michael (ed.) (2013), *The Oxford Hyandbook of The History of Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Bergmann, Gustav, "Erinnerungen an den Wiener Kreis. Brief an Otto Neurath (1936)", en Michael Stöltzner y Thomas Uebel (eds.), *Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, Meiner, Hamburgo, pp. 633-654.

Biletzki, Anat (ed.) (1998), *The Story of Analytic Philosophy, Plot and Heroes. In, Routledge Studies in Twentieth-Century Philosophy*, Routledge, Londres.

Burge, Tyler (1992), "Philosophy of Language y Mind, 1950-1990", *The Philosophical Review* 101/1. *Philosophy in Review, Essays on Contemporary Philosophy*, pp. 3-51.

Carnap, Rudolf [1928a], *Der logische Aufbau der Welt*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1998.

_____ [1928b], *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, Berlín-Schlachtense, Neuaufl, Hamburgo, 2004.

_____ (1931), "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2 (1931-1932), pp. 219-241.

_____ [1934], *Logische Syntax der Sprache*, Springer Verlag, Viena, 1968.

_____ [1963], *Mein Weg in die Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1993.

Cerezo, P. (ed.) (2005), *María Zambrano. Actas del Congreso Internacional del centenario de María Zambrano*, t. I. *Crisis y metamorfosis de la razón en María Zambrano*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 2005.

Dummett, Michael (1973), *Frege, Philosophy of Language*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

_____ (1981), *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Dummett, Michael (1991), *Frege, Philosophy of Mathematics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

_____ (1993), *The Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Frank, Philipp (1949), *Modern Science and its Philosophy*, Cambridge.

Frege, Gottlob (1879), *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Louis Nebert, Halle a. S. (trad. esp.: *Conceptografía*, UNAM-IIF, México, 1972).

_____ (1879b), "Anwendungen der Begriffsschrift" (esp.: Aplicaciones de la conceptografía), *Jenaische Zeitschrift für Naturwissenschaft* 13, Suplemento 2.

_____ (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Wilhelm Koebner, Breslavia 1884 (trad. esp.: *Los fundamentos de la aritmética*, Laia, Barcelona, 1972).

_____ (1891), "Function und Begriff" (esp.: Función y concepto), *Vortrag gehalten in der Sitzung vom 9. Januar 1891 der Jenaischen Gesellschaft für Medicin y Naturwissenschaft*, Hermann Pohle, Jena.

_____ (1892a), "Über Sinn und Bedeutung" (esp.: Sobre sentido y referencia), *Zeitschrift für Philosophie y philosophische Kritik*, pp. 25-50. (trad. esp. y edición de Luis Valdés Villanueva: "Sobre el sentido y la referencia", *Ensayos sobre semántica y filosofía de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 84-122).

_____ (1892b), "Über Begriff und Gegenstand (esp.: Sobre concepto y objeto)", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16, documento 2, pp, 192-205.

_____ (1893-1903), *Grundgesetze der Arithmetik* (esp.: *Leyes fundamentales de la aritmética*), Hermann Pohle, Jena (vol. I 1893, vol. II 1903).

_____ (1904), "Was ist eine Funktion?" (esp.: ¿Qué es una función?), en Stefan Meyer (ed.), *Festschrift Ludwig Boltzmann gewidmet zum sechzigsten Geburtstage* 20, febrero, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, pp. 656-666.

_____ (1906), "Grundlagen der Geometrie" (esp.: Fundamentos de la geometría) (Zweite Reihe), *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 15.

_____ (1918-1919), "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung" (esp.: El pensamiento. Una investigación lógica), *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. I, pp. 58-77.

_____ (1998), *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, edición a cargo de Luis Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid. En esta edición en español se contienen varios textos centrales de Frege, *Función y concepto* (1891), *Sobre sentido y referencia* (1892), *Sobre concepto y objeto* (1892), *¿Qué es una Función?* (1904) y *El pensamiento. Una investigación lógica* (1918).

Garzón Valdés, Ernesto y Fernando Salmerón (eds.) (1993), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-IIF, México.

Geier, Manfred (1998), *Der Wiener Kreis*, Reinbe, Rowohlt.
Gettier, Edmund (1963), "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, vol. XXIII, pp. 121-123.
Glock, Hans-Johann (2008), *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.
González, Juliana y León Olivé (1994), *Lenguaje, literatura y filosofía. Aproximaciones a Alejandro Rossi*, Memoria del coloquio celebrado en febrero de 1993, UNAM-IIF/El Equilibrista, México.
Gracia, Jorge, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal (1985), *El análisis filosófico en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.
Haller, Rudolf (1993), *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Haller, Rudolf y Friedrich Stadler (eds.) (1993), *Wien – Berlín – Prag. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Viena.
Hurtado, Guillermo (1998), *Proposiciones russellianas*, UNAM, México.
Kanterian, Edward (2004), *Analytische Philosophie*, Campus, Colonia.
Kenny, Anthony (1995), *Frege. An Introduction to the Foyer of Modern Analytic Philosophy*, Penguin Books, Londres.
Kołakowski, Leszek [1966], *Die Philosophie des Positivismus*, Pipe, Múnich, 1971 (edición polaca de 1966, edición alemana de 1971) (trad. esp. en Cátedra, Madrid, 1981).
Kraft, Victor [1950], *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus*, 3ª ed. Springer (Texte zur Wissenschaftlichen Weltauffassung, 1), Viena, 1997.
Kreiser, Lothar (2001), *Gottlob Frege, Leben – Werk - Zeit*. Hamburgo, Meiner.
Künne, Wolfgang (2010), *Die philosophische Logik Gottlob Freges*, Fráncfort del Meno, Klostermann.
Kutschera, Franz von (1989), *Gottlob Frege, Eine Einführung in sein Werk*. De Gruyter, Berlín.
Leerhoff, Holger, Klaus Rehkämper y Thomas Wachtendorf (2009), *Einführung in die analytische Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
Leyva, Gustavo (2009), "Luis Villoro, identidad y alteridad en el lenguaje, la experiencia y la política", *Revista Internacional de filosofía Política*, núm. 34, diciembre, UAM/UNED, Barcelona, pp. 235-241.
Leyva, Gustavo y Jorge Rendón (eds.) (2016), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa, México.
Limbeck, Christoph y Friedrich Stadler Stadler (eds.) (2015), *Der Wiener Kreis. Texte und Bilder einer Ausstellung*, Lit. Verlag, Münster, Berlín y Londres.
Mayer, Verena (1996), *Gottlob Frege*, Beck, Múnich.
Mendelsohn, Richard L. (2005), *The Philosophy of Gottlob Frege*, Cambridge.
Monk, Ray (1997), *Bertrand Russell, 1872-1920 The Spirit of Solitud*, vol. I, Routledge, Nueva York.

Monk, Ray (2001), *Bertrand Russell, 1921-1970 The Ghost of Madnes*, vol. II, Routledge, Nueva York.

Mormann, Thomas (2000), *Rudolf Carnap*, Verlag C.H. Beck, Múnich, 2000.

Moulines, Carlos Ulises (1993), "*Platonismo* vs. *Relativismo en la teoría del saber*", en Garzón Valdés y Salmerón (1993), *op. cit.*, pp. 11-22.

Neurath, Otto (1981), *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, 2 vols., Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, Viena.

Neurath, Otto, Rudolf Carnap y Charles Morris (eds.) (1971), *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, 2 vols., Chicago University Press, Chicago.

Newen, Albert (2007), *Analytische Philosophie zur Einführung*, 2ª ed., Junius, Hamburgo.

O'Connor, D. J. (1965), *An Introduction to the Philosophy of Education*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

Peláez, Álvaro (2008), *Breve introducción al pensamiento de Carnap*, UAM, México.

Prechtl, Peter (2004), *Grundbegriffe der analytischen Philosophie. Mit einer Einleitung von Ansgar Beckermann*, Sammlung Metzler, Stuttgart.

Reck, Erich H. (2002), *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Rescher, Nicholas (ed.) (1985), *The Heritage of Logical Positivism*, University Press of America.

Richardson, Alan (2003), "The Scientific World Conception. Logical Positivism", en T. Baldwin (ed.), *The Cambridge History of Philosophy, 1870-1945*, Cambridge University Press, Cambridge [2012], pp. 391-400.

Richardson, Alan y Thomas Uebel (eds.) (2007), *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, Cambridge.

Russell, Bertrand, *Collected Papers (CP)*:

CP, vol. 1. *Cambridge Essays, 1888-1899*, George Allen & Unwin, Londres, Boston y Sydney, 1983.

CP, vol. 2. *Philosophical Papers, 1896-1899*, Routledge, Londres y Nueva York, 1990.

CP, vol. 3. *Toward the Principles of Mathematics, 1900-1902*, Routledge, Londres y Nueva York, 1993.

CP, vol. 4. *Foundations of Logic, 1903-1905*, Routledge, Londres y Nueva York, 1994.

CP, vol. 5. *Toward Principia Mathematica, 1905-1908*, Routledge, Londres y Nueva York (en prensa).

CP, vol. 6. *Logical and Philosophical Papers, 1909-1913*, Routledge, Londres y Nueva York, 1992.

CP, vol. 7. *Theory of Knowledge, The 1913 Manuscript*, George Allen & Unwin, Londres, Boston y Sydney, 1984; comentario: 1992.

CP, vol. 8. *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays, 1914-1919*, George Allen & Unwin, Londres, 1986.

CP, vol. 9. *Essays on Language, Mind and Matter, 1919-1926*, Unwin Hyman, Londres, 1988.
CP, vol. 10. *A Fresh Look at Empiricism, 1927-1942*, Routledge, Londres y Nueva York, 1996.
CP, vol. 11. *Last Philosophical Testament, 1943-1968*, Routledge, Londres y Nueva York, 1997.
CP, vol. 12. *Contemplation and Action, 1902-1914*, George Allen & Unwin, Londres, Boston y Sydney, 1985.
CP, vol. 13. *Prophecy and Dissent, 1914-1916*, Unwin Hyman, Londres, 1988.
CP, vol. 14. *Pacifism and Revolution, 1916-18*, Routledge, Londres y Nueva York, 1995.
CP, vol. 15. *Uncertain Paths to Freedom, Russia and China, 1919-1922*, Routledge, Londres y Nueva York, 2000.
CP, vol. 21. *How to Keep the Peace. The Pacifist Dilemma, 1935-1938*, Routledge, Londres y Nueva York, 2008.
CP, vol. 28. *Man's Peril, 1954-1955*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003.
CP, vol. 29. *Détente or Destruction, 1955-1957*, Routledge, Londres y Nueva York, 2005.

Obras citadas de manera suelta:

• (1901), "Recent Work on the Principles of Mathematics", *International Monthly*, 4, pp. 83-101; reimpreso como: "Mathematics and the Metaphysicians", en Bertrand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, Longmans, Green & Co., Nueva York y Londres, 1918, pp. 74-96. También en *Collected Papers*, vol. 3.
• (1903), *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge.
• (1905), "On Denoting", *Mind*, 14, pp. 479-493; represo en Bertrand Russell, *Essays in Analysis*, Allen & Unwin, Londres, 1973, pp. 103-119; y en *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, Londres, 1956, pp. 41-56. También en *Collected Papers*, vol. 4, trad. esp. de Javier Muguerza: *Ensayos sobre lógica y conocimiento*, Taurus, Madrid, 1966, pp. 51-74.
• (1907), "The Regressive Method of Discovering the Premises of Mathematics", *Essays in Analysis*, Allen & Unwin, Londres, 1973, pp. 272-283. También en *Collected Papers*, vol. 5.
• (1908), "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types", *American Journal of Mathematics*, 30, pp. 222-262; reimpreso en *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, Londres, 1956, pp. 59-102. También en *Collected Papers*, vol. 5.
• (1910, 1912, 1913) (con Alfred North Whitehead), *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge University Press, Cambridge; 2ª ed. 1925 (vol. 1), 1927 (vols. 2-3); resumido como *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge [1962].

• (1911), "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 11, pp. 108-128; reimpreso en *Mysticism and Logic and Other Essays*, Longmans, Green & Co., Nueva York y Londres, 1918, pp. 209-232. También en *Collected Papers*, vol. 6.
• (1912a), *The Problems of Philosophy*, Williams y Norgate, Londres; Henry Holt y Company, Nueva York.
• (1912b), "On the Relations of Universals and Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 12, pp. 1-24; reimpreso en *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, Londres, 1956, 105-124. También en *Collected Papers*, vol. 6.
• (1914a), *Our Knowledge of the External World*, The Open Court Publishing Co., Chicago y Londres.
• (1914b), "On the Nature of Acquaintance", *Monist*, 24, pp. 1-16, 161-187, 435-453; reimpreso en *Logic and Knowledge*, George Allen & Unwin, Londres, 1956, pp. 127-174. También en *Collected Papers*, vol. 7.
• (1914c), "The Relation of Sense-Data to Physics", *Scientia*, 16, pp. 1-27; reimpreso en *Mysticism and Logic and Other Essays*, Longmans, Green & Co., Nueva York y Londres, 1918, pp. 145-179. También en *Collected Papers*, vol. 8.
• (1918, 1919), "The Philosophy of Logical Atomism", *Monist*, núm. 28, pp. 495-527; núm. 29, pp. 32-63, 190-222, 345-380; reimpreso en *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, Londres, 1956, pp. 177-281. También en *Collected Papers*, vol. 8, trad. esp. de Javier Muguerza: *Ensayos sobre lógica y conocimiento*, Taurus, Madrid, 1966, pp. 245-395.
• (1919a), *Introduction to Mathematical Philosophy*, George Allen & Unwin, Londres; y The Macmillan Co., Nueva York.
• (1919b), "On Propositions, What they Are y How they Mean", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suplemento, vol.2, pp. 1-43. También en *Collected Papers*, vol. 8.
• (1924), "Logical Atomism", en J.H. Muirhead, *Contemporary British Philosophers*, Allen & Unwin, Londres, 1924, pp. 356-383; reimpreso en *Logic and Knowledge*, Allen & Unwin, Londres, 1956, pp. 323-343. También en *Collected Papers*, vol. 9, trad. esp. de Javier Muguerza: *Ensayos sobre lógica y conocimiento*, Taurus, Madrid, 1966, pp. 451-484.
• (1959), *My Philosophical Development*, George Allen & Unwin, Londres; trad. esp.: *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Rossi, Alejandro (1968), *Lenguaje y significado*, Siglo XXI Editores, México (Fondo de Cultura Económica, México, 1995).

———— (1978), *Manual del distraído*, Joaquín Mortiz, México (Fondo de Cultura Económica, México, 1996). Se cita según la edición aparecida en Alejandro Rossi, *Obras reunidas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

———— (1982), *Sueños de Ockham*, UNAM, México.

Rossi, Alejandro (1987), *El cielo de Sotero*, Anagrama, Barcelona.
_____ (1990), *Un café con Gorrondona*, Joaquín Mortiz-Planeta, México.
_____ (1998), *La fábula de las regiones*, Anagrama, Barcelona.
_____ (1999), *Cartas credenciales*, Joaquín Mortiz-Planeta, México.
_____ (2007), *Edén. Vida imaginada*, Lumen, Barcelona.
Rossi, Alejandro, Fernando Salmerón, Luis Villoro y Ramón Xirau (1984), *José Ortega y Gasset*, Fondo de Cultura Económica, México.
Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*, Barnes & Noble, Nueva York (trad. esp. de Eduardo Rabossi: *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires, 1967).
Salmerón, Fernando (1959), *Las mocedades de Ortega y Gasset*, El Colegio de México, México.
_____ (1962), *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa.
_____ (1966), "El ser ideal en las investigaciones lógicas de Husserl", *Diánoia*, Anuario de filosofía, núm. 12, pp. 132-154.
_____ (1968), "Lenguaje y significado en *El ser y el tiempo* de Heidegger", *Diánoia*, Anuario de filosofía, núm. 14, pp. 96-121.
_____ (1969), "Notas al margen de sentido y problema del pensamiento hispanoamericano", en A. Salazar Bondy, *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*, University of Kansas, Lawrence.
_____ (1971), *La filosofía y las actitudes morales*, Siglo XXI Editores, México.
_____ (1988), *Ensayos filosóficos*, SEP, México.
_____ (1998), *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós Ibérica, Barcelona.
_____ (1991), *Enseñanza y filosofía*, Fondo de Cultura Económica / El Colegio Nacional, México.
_____ (1993), "La ética de la creencia y la filosofía moral y política. Notas al libro de Luis Villoro", en Garzón Valdés y Salmerón (1993), *op. cit.*, pp. 133-151.
_____ (2000), *Filosofía y educación*, El Colegio Nacional, México.
Sánchez Cuervo, Antolín, Agustín Sánchez Andrés y Gerardo Sánchez Díaz (eds.) (2004), *María Zambrano. Pensamiento y exilio*, Comunidad de Madrid, Madrid / UMSNH, Morelia.
Savigny, Eike von y Albert Newen (1996), *Analytische Philosophie*, UTB, Stuttgart.
Schlick, Moritz (1908), *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre. Fragen der Ethik* (edición integral, doc. 1, vol. 3), Springer Verlag, Viena, 2006 [1908, 1930].
_____ (1918), *Allgemeine Erkenntnislehre* (edición integral, doc.1, vol. 1), Springer Verlag, Viena, 2009 [1918-1925].
_____ (1926), *Die Wiener Zeit. Aufsätze, Beiträge, Rezensione, 1926-1936.* (edición integral, doc. 1, vol. 6), Springer Verlag, Viena, 2008.
Siegetsleitner, Annemarie (2014), *Ethik und Moral im Wiener Kreis*, Böhlau, Viena, 2014.
Sluga, Hans (1980), *Gottlob Frege*, Routledge, Londres y Boston.

Soames, Scott (2003), *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton (vol. 1. *The Dawn of Analysis*, vol. 2. *The Age of Meaning*).

Stadler, Friedrich (1982), *Vom Positivismus zur "Wissenschaftlichen Weltauffassung"*, como ejemplo del dominio de Ernst Mach en Austria, de 1895-1934, Viena y Múnich, 1982.

_____ (1997), *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des logischen Empirismus im Kontext*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*, trad. de Luis Felipe Segura Martínez, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

_____ (ed.) (2003), The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-evaluation and Future Perspectives, Kluwer, Dordrecht, Boston y Londres, 2003.

Stadler, Friedrich y Thomas Uebel (eds.) (2012), *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, edición de Verein Ernst Mach (1929), reimp. en *Obras completas* (con traducciones al inglés, francés, español e italiano), Springer Verlag, Viena.

Stegmüller, Wolfgang (1987-1989), *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, vols. 2-4, Kröner, Stuttgart.

Stepanenko, Pedro (2013), "Fernando Salmerón", en Ana María Salmerón Castro, Blanca Flor Trujillo Reyes, Azucena del Huerto Rodríguez Ousset y Miguel de la Torre Gamboa, *Diccionario iberoamericano de filosofía de la educación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

Stepanenko, Pedro (comp.) (2017), *Luis Villoro, conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones Filosóficas*, UNAM, México.

Stöltzner, Michael y Thomas Uebel (ed.), *Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel y Gustav Bergmann*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2006.

Strawson, Peter (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, Londres (trad. esp.: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. Taurus, Madrid, 1992).

Tomasini Bassols, Alejandro (1986), *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, UNAM-IIF, México.

_____ (1988), *El pensamiento del último Wittgenstein*, Trillas, México.

_____ (1992), *Una introducción al pensamiento de Bertrand Russell*, Universidad Autónoma de Zacatecas., Zacatecas.

_____ (2003), *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*, Plaza y Valdés, México.

_____ (2004), *Filosofía analítica, un panorama*, Plaza y Valdés, México, 2004.

Uebel, Thomas (2000), *Vernunftkritik und Wissenschaft, Otto Neurath und der erste Wiener Kreis*, Viena y Nueva York.

_____ (2007), *Empiricism at the Crossroads. The Vienna Circle's Protocol-Sentence Debate*, Open Court, Chicago, 2007.

Villanueva, Enrique (comp.) (1979), *El argumento del lenguaje privado*, UNAM, México.

_____ (1984), *Lenguaje y privacidad*, UNAM, México.

Villoro, Luis (1950), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México.

_____ (1961) "La crítica del positivismo lógico a la metafísica", *Diánoia*, vol VII, núm. 7, pp. 215-235.

_____ (1965), *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, Fondo de Cultura Económica/UNAM, México.

_____ (1975), *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México.

_____ (1982), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI Editores, México.

_____ (1985), "La Mezquita Azul. Una experiencia de lo otro", originalmente publicado en *Vuelta*, 106, septiembre, pp. 17-28. Se cita según Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 90-132.

_____ (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1998a), "Estadios en el reconocimiento del otro", originalmente publicado en Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, 1998, pp. 155-168. Se cita conforme a la versión aparecida en Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 245-261.

_____ (1998b), "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 11, pp. 66-78. Publicado posteriormente con el título *El derecho de los pueblos indios a la autonomía*, en Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, *op. cit.*, pp. 209-244. Se cita conforme a la versión aparecida en esta obra.

_____ (1998c), "Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés", *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 9, octubre, pp. 35-48.

_____ (2003), *De la libertad a la comunidad*, Fondo de Cultura Económica/ITESM, México.

_____ (2008), *La significación del silencio y otros ensayos*, UAM, México.

_____ (2015), *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1982), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI Editores, México (2ª ed., 1984; 3ª ed., 1986; 4ª ed., 1987; 5ª ed., 1989; 6ª ed., 1991; 7ª ed., 1993; 8ª ed., 1994; 18ª ed., 2008).

Villoro, Luis y León Olivé (eds.) (1996), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, UNAM-IIF-FFyL, México.

Volker Thurm (ed.), *Wien und der Wiener Kreis. Orte einer unvollendeten Moderne*, Viena, 2003.

Waismann, Friedrich (1967), Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis (1967 ingl., 1984) publicado póstumamente por B. F. McGuinness (trad. esp. de Manuel Arbolí: *Wittgenstein y el Círculo de Viena*, edición de B. F. McGuinness , Fondo de Cultura Económica, México, 1973).

Wittgenstein, Ludwig (1921), *Tractatus logico-philosophicus (Logisch-Philosophische Abhandlung)*, existen varias traducciones al español:
• *Tractatus logico-philosophicus-Investigaciones filosóficas*, trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid, 2012.
• *Tractatus logico-philosophicus-Investigaciones filosóficas*, trad., introducción y notas críticas de Isidoro Reguera Perez, Gredos, Madrid, 2017.
• *Tratado lógico-filosófico. Logisch-philosophische Abhandlung*, edición crítica, introducción y trad. de Jesús Padilla Gálvez, Tirant lo Blanch, Valencia, 2016.
_____ (1929), *Algunos comentarios sobre lógica formal (Some Remarks on Logical Form)*.
_____ (1935), *Los cuadernos azul y marrón (The Blue and Brown Books)*.
_____ (1953), *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen)*, 1953. Existen dos traducciones al español,
• *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, UNAM-IIF, 1988, México.
• *Investigaciones filosóficas*, trad., introducción y notas críticas de Jesús Padilla Gálvez, Trotta, Madrid, 2017.
Véase también la edición de Isidoro Reguera (ed.) (2009), *Obra completa.*, Gredos (Biblioteca de Grandes Pensadores) (ed. bilingüe alemán/español), Madrid.
vol. I. *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza.* vol. II. *Diario filosófico (1914-1916). Diarios secretos. Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932 , 1936-1937). Cartas a Russell, Keynes y Moore. Notas sobre lógica. Notas dictadas a E. Moore en Noruega. Conferencia sobre ética. Observaciones a* La rama dorada *de Frazer. Observaciones diversas. Cultura y valor. Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa. Zettel. Observaciones sobre los colores.*

Segundo Excurso
La filosofía y lo sagrado, María Zambrano, Luis Villoro y Ramón Xirau

Abellán, José Luis (2006), *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo.* Anthropos, Barcelona.
Beneyto, José María y Julio González Fuentes (2004), *María Zambrano. La visión más transparente*, Trotta, Madrid.
Bygård, Ana (2000), *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid.
_____ (2009), *Un compromiso apasionado. María Zambrano, un intelectual al servicio del pueblo (1928-1939)*, Trotta, Madrid.
Cabrera, Isabel y Carmen Silva (comps.) (2006), *Umbrales de la mística*, UNAM, México.

Cabrera, Isabel y Carmen Silva (comps.) (2011), La religión a través de sus críticos, UNAM, México.

Cabrera, Isabel y Elia Nathan (comps.) (1996), *Religión y sufrimiento*, UNAM-FFyL, México.

Eguizabal, José Ignacio (1999), *La huida de Perséfone. María Zambrano y el conflicto de la temporalidad*, Biblioteca Nueva.

_____ (2002), *El exilio y el reino. En torno a María Zambrano y otros textos*. Huerga y Fierro Editores, Madrid.

_____ Galán Vélez, Francisco (2015), *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una "Metametodología"*, UIA, México.

Garzón Valdés, Ernesto (1993), "La antinomia entre las culturas", en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, 1993, pp. 219-242.

Hick, John (1957), *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca.

Janés, Clara (2010), *María Zambrano, desde la sombra llameante*, Siruela, Madrid.

Laguna, Rogelio (2015), *Habitaciones del pensamiento. La ciudad en la filosofía de María Zambrano*, UNAM, México.

Lavaniegos, Manuel (2016), *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*, UNAM, México.

Lizaola, Julieta (2008), *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*, Ediciones Coyoacán, México.

Moreno Sanz, Jesús (2008), *El logos oscuro, tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*, 4 vols., Verbum, Madrid.

Revilla, Carmen (1998), *Claves de la razón poética. María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo*, Trotta, Madrid.

Rivara, Greta (2006), *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*, Ítaca.

Rivara, Greta y Julieta Lizaola (coords.) (2009), *Exilio y razón poética, María Zambrano en el centenario de su nacimiento*, UNAM-FFyL, México.

Villoro, Luis (1949), "Soledad y comunión", en Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, UAM, México, 2008, pp. 25-47.

_____ (1962a), "La significación del silencio", en Villoro, *La significación del silencio..., op. cit.*, pp. 48-69.

_____ (1962b), "Una filosofía del silencio, la filosofía de la India", en Villoro, *La significación del silencio..., op. cit.*, pp. 70-89.

_____ (1975), "Lo indecible en el Tractatus", aparecido inicialmente en *Crítica*, vol. 7, núm. 19, pp. 5-40, en Villoro, *La significación del silencio..., op. cit.*, pp. 165-188.

_____ (1982), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI Editores, México.

_____ (1985), "La Mezquita Azul. Una experiencia de lo otro", originalmente publicado en *Vuelta*, 106, septiembre, pp. 17-28. Se cita según Villoro, *La significación del silencio..., op. cit.*, pp. 90-132.

_____ (1994), "El derecho de los pueblos indios a la autonomía", publicado originalmente en *Nexos*, mayo. Se cita conforme a la versión aparecida en Villoro, *La significación del silencio..., op. cit.*, pp. 209-244.

Villoro, Luis (1998), "Estadios en el reconocimiento del otro", originalmente publicado en Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, 1998, pp. 155-168. Se cita según Villoro, *La significación del silencio...*, *op. cit.*, pp. 245-261.

_____ (2008), *La significación del silencio y otros ensayos*, UAM, México.

Yébenes, Zenia (2007), *Figuras de lo imposible, Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, Barcelona.

Xirau, Ramón. Sus obras están siendo editadas por El Colegio Nacional, México. Han aparecido:

- *Obras*, vol. 1. *Poesía Completa 1951-1986*, 2015
- *Obras*, vol. 2. *Poesía Completa 1987-2010*, 2015
- *Obras*, vol. 3. *Filosofía de la presencia*, 2015.
- *Obras*, vol. 4. *Introducción a la historia de la filosofía*, 2015.
- *Obras*, vol. 5. *Introducción a la historia de la filosofía. El desarrollo y las crisis*, 2015.

Obra filosófica:

Xirau, Ramón (1946), *Método y metafísica en la filosofía de Descartes*, México.

_____ (1947), *Duración y existencia*, México.

_____ (1953), *Sentido de la presencia*, Fondo de Cultura Económica, México (se cita según la edición de Xirau, *Obras*, vol. 3, *op. cit.*, pp. 79-158).

_____ (1959), *Tres poetas de la soledad*, Antigua Librería Robredo, México.

_____ (1964), *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México (ediciones aumentadas: 1968, 1974, 2000).

_____ (1968), *Palabra y silencio*, Siglo XXI Editores, México (2ª ed., 1970, 3ª ed., 1993).

_____ (1969), *Ciudades*, Alberto Dallal Editores, Madrid (2ª ed., 1985, 3ª ed. El Colegio Nacional, 1990), México.

_____ (1973), *Idea y querella de la Nueva España*, Alianza Editorial, Madrid, 1973.

_____ (1974), *De ideas y no ideas. Cinco ensayos de filosofía contemporánea*, Joaquín Mortiz, México.

_____ (1975), *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza Editorial, Madrid (2da. edición 2003).

_____ (1978), *Poesía y conocimiento*, Joaquín Mortiz, México (2ª ed., 1993).

_____ (1979), *Poesía iberoamericana contemporánea*, SEP, México (2ª ed., 1995).

_____ (1980a), *Dos poetas y lo sagrado*, Joaquín Mortiz, México.

Xirau, Ramón (1980b), *Entre ídolos y dioses. Tres ensayos sobre Hegel*, El Colegio Nacional, México (2ª ed., 1995).
_____ (1983), *Ortega y Gasset, razón histórica, razón vital, Velásquez, Goya y otros temas*, El Colegio Nacional, México.
_____ (1985), *El tiempo vivido. Acerca de "estar"*, Siglo XXI Editores, México (se cita según la edición de Ramón Xirau, *Obras*, vol. 3, *op. cit.*, pp. 345-429).
_____ (1985b), *"Ars Brevis". Epígrafes y comentarios*, El Colegio Nacional, México.
_____ (1986), *Cuatro filósofos y lo sagrado*, Joaquín Mortiz, México.
_____ (1991), *¿Más allá del nihilismo?*, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, México (se cita según la edición de Xirau, *Obras*, vol. 3, *op. cit.*, pp. 165-193).
_____ (1992), *De mística*, Joaquín Mortiz, México.
_____ (1995), *De la presencia, discurso de ingreso a la Academia Mexicana*, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, México (se cita según la edición de Xirau, *Obras*, vol. 3, *op. cit.*, pp. 333-344).
_____ (1999), *Cinco filósofos y lo sagrado, y un ensayo sobre la presencia*, El Colegio Nacional, México.

Crítica literaria:

_____ (1946), *Octavio Paz, el sentido de la palabra*, Joaquín Mortiz, México (2ª ed., 1975).
_____ (1961), *Poesía hispanoamericana y española*, UNAM, México.
_____ (1962), *Poetas de México y España*, José Porrúa Turanzas, Madrid.
_____ (1967), *Genio y figura de sor Juana Inés de la Cruz*, Eudeba, Buenos Aires.
_____ (1972), *Poesía iberoamericana. Doce ensayos*, SEP, México.
_____ (1973), *Mito y poesía. Ensayos sobre literatura contemporánea de lengua española*, UNAM, México.
_____ (1983), *Ensayos sobre literatura hispanoamericana y española*, UNAM, México.
_____ (comp.) (2001), *Entre la poesía y el conocimiento. Antología de ensayos críticos sobre poetas y poesía iberoamericanos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Poesía:

_____ (1999), *Poesía completa*, edición Bilingüe, Fondo de Cultura Económica, México.

Antologías:

Fromm, Erich y Xirau Ramón (comps.) (1968), *The Nature of Man*, Mac Millan Nueva York (trad. esp.: *Erich Fromm y la naturaleza humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013).

Zambrano, María (1930), *Horizonte del liberalismo*, edición de Javier Morata, Madrid.

_____ (1937), *Los intelectuales en el drama de España*, Panorama, Santiago de Chile.

_____ (1939a), *Pensamiento y poesía en la vida española*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1939b), *Filosofía y poesía*, UMSNH (2ª ed. *Obras reunidas*, Aguilar (Estudios Literarios), Madrid, 1971; 3ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1987).

_____ (1940), *El freudismo, testimonio del hombre actual*, La Verónica, La Habana.

_____ (1940), *La isla de Puerto Rico (Nostalgia y esperanza de un mundo mejor)*, La Verónica, La Habana.

_____ (1943), *La confesión, género literario y método*, Luminar (2ª. ed., Cátedra, Madrid, 1988).

_____ (1944), *El pensamiento vivo de Séneca. Presentación y antología*, Losada, Buenos Aires (2ª ed., Cátedra, Madrid, 1987).

_____ (1945), *La agonía de Europa*, Sudamericana, Buenos Aires (2ª ed., Mondadori, Madrid, 1988).

_____ (1950), *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires (2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 1988).

_____ (1955), *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 35), México (2ª reimp., 1966; 2ª ed., Fondo de Cultura Económica [Breviarios, 103], 1973; 3ª reimp., 1986; 3ª ed., Siruela, Madrid, 1991. Se cita según esta edición).

_____ (1958), *Persona y democracia*, Departamento de Instrucción Pública, San Juan de Puerto Rico (2ª ed., Anthropos, Barcelona, 1988).

_____ (1960), *La España de Galdós*, Taurus, Madrid.

_____ (1965), *España, sueño y verdad*, EDHASA, Barcelona.

_____ (1965), *El sueño creador*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

_____ (1967), *La tumba de Antígona*, Siglo XXI Editores, México.

_____ (1977), Claros del bosque. Barcelona, Seix Barral.

_____ (1981), *El nacimiento (dos escritos autobiográficos)*, Entregas de la Ventura, Madrid.

_____ (1984), *Andalucía, sueño y realidad*, Ediciones Andaluzas Unidas, Granada.

_____ (1986), *De la aurora*, Turner, Madrid.

_____ (1986), *Senderos*, Anthropos, Barcelona.

_____ (1989), *Notas de un método*, Mondadori, Madrid.

Zambrano, María (1989), Delirio y destino, Mondadori, Madrid.
_____ (1989), *Para una historia de la piedad*, Torre de las Palomas, Málaga y Madrid.
_____ (1989), *Algunos lugares de la pintura*, Espasa Calpe, Madrid.
_____ (1990), *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid.
_____ (1991), *El parpadeo de la luz*, Rayuela, Málaga.
_____ (1992), *Los sueños y el tiempo*, Siruela, Madrid.
_____ (1995), *La confesión. Género literario*, Siruela, Madrid.
_____ (2011-), *Obras completas*, 6 vols., edición de Jesús Moreno, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, Madrid.
vol. I. *Libros (1930-1939)*, 2015.
vol. II. *Libros (1940-1950)*, 2016.
vol. III. *Libros (1955-1973)*, 2011.
vol. VI. *Escritos autobiográficos (1928-1990)*, 2014.

IX. La presencia de la filosofía continental

Adorno, Theodor W. (1938), "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hören", *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 7, pp. 321-356.
_____ (1948), "Philosophie der neuen Musik", *Gesammelte Schriften*, vol. 12, edición de Rolf Tiedemann y Gretel Adorno, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
_____ (1950), "Charakteristik Walter Benjamins", en Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1955, pp. 238-253.
_____ (1952), "Die revidierte Psychoanalyse", en Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8. *Soziologische Schriften* 1, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 20-41.
_____ (1955), "Zum Verhältnis von Soziologie y Psychologie", en Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8. *Soziologische Schriften* 1, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 42-85.
_____ (1970), "Ästhetische Theorie", en Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 7, edición de Rolf Tiedemann y Gretel Adorno, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann, con la participación de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz: vols. 1-20 (en 23 vols. a partir de la 1ª ed., Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970-1980) (edición revisada y ampliada, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997) (trad. esp.: Adorno, *Obra completa*, 2 vols., Akal, Madrid. Iniciada en 2003):
vol. 1. *Philosophische Frühschriften*.
vol. 2. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*.
vol. 3. *Dialektik der Aufklärung*.
vol. 4. *Minima Moralia*.

vol. 5. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel.*
vol. 6. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit.*
vol. 7. *Ästhetische Theorie.*
vol. 8. *Soziologische Schriften I.*
vol. 9. *Soziologische Schriften II.*
vol. 10. *Kulturkritik und Gesellschaft.*
vol. 11. *Noten zur Literatur.*
vol. 12. *Philosophie der neuen Musik.*
vol. 13. *Die musikalischen Monographien.*
vol. 14. *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie.*
vol. 15. *Komposition für den Film. Der getreue Korrepetitor*
vol. 16. *Musikalische Schriften I-III.*
vol. 17. *Musikalische Schriften IV.*
vol. 18. *Musikalische Schriften V.*
vol. 19. *Musikalische Schriften VI.*
vol. 20. *Vermischte Schriften.*

Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson y Nevitt Sanford (1950), *The Authoritarian Personality. Studies in Prejudice Series*, vol.1, Harper & Row, Nueva York (edición reimpresa por W. W. Norton & Co., 1993).

Adorno, Theodor W., Hans Albert, Ralf Dahrendorf *et al.* (1969), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Darmstadt, 1969.

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1944), *Dialektik der Aufklärung*. Se cita de acuerdo a Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, edición de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid-Noerr, Fischer Verlag, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998).

Aguilar Álvarez-Bay, Tatiana (1998) *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.

Aguilar, Mariflor (1998), *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricœur, Habermas*, UNAM, México.

———— (2005), *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, UNAM, México.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio (1996), *Los Annales y la historiografía francesa, Tradiciones críticas de Marc Bloch a Michel Foucault*, Quinto Sol, México.

Alarcón Olguín, Víctor *et al.* (1988), *Ernst Bloch. Sociedad, política y filosofía*, UAM/CIDE, México.

Alcalá Campos, Raúl (1999), *Hermenéutica, analogía y significado. Discusión con Mauricio Beuchot*, Surge, México.

Alexy, Robert (1978), *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung* (trad. esp.: *Teoría de la argumentación jurídica. Teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989).

Alvarado, Ramón, Gustavo Leyva y Sergio Pérez Cortés (eds.) (2010), *¿Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*, Anthropos/UAM-I, Barcelona y México.

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago (trad. esp. de Ramón Gil Novales: *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974).

Beuchot, Mauricio (1979), *Elementos de semiótica*, UNAM, México.

_____ (1996), *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Miguel Ángel Porrúa/UIC, México.

_____ (1996), *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, UNAM-IIF-FFyL, México.

_____ (1997a), *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM-FFyL, México.

_____ (1997b), *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM-IIFI, México.

_____ (1998), *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Anthropos, Barcelona.

Boburg, Felipe (1986), "Obras de Heidegger traducidas al español", *Revista de Filosofía* 19 (56), pp. 351-355.

_____ (1988), "Sujeto y corporeidad en Maurice Merleau-Ponty", *Revista de Filosofía* 21(61), pp. 45-51.

_____ (1989), "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica de Martin Heidegger", *Revista de Filosofía* 22(66), pp. 300-319.

Boburg, Felipe (1992), "Lenguaje y ontología en Heidegger", *Revista de Filosofía*, año XXV, núm. 73, pp. 28-31.

_____ (1996), *Encarnación y fenómeno, la ontología de Merleau-Ponty*, UIA, México.

Bonß, Wolfgang y Axel Honneth (ed.) (1982), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlicen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Bremer, Kai y Uwe Wirth (eds.) (2010), *Texte zur modernen Philologie*, Philipp Reclam, Stuttgart.

Bubner, R. y K. Cramer (eds.) (1970), *Hermeneutik und Dialektik*, 2 vols., Tubinga.

Buck-Morss, S. (1977), *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Free Press, Nueva York (trad. esp.: *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Siglo XXI Editores, México, 1981).

Bürger, Peter (1974), *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Ceballos Garibay, Héctor (1994), *Foucault y el poder*, Ediciones Coyoacán, México.

Cohen, Esther (ed.) (2015), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, Godot/UNAM, México.

Constante, Alberto (1986), *Martin Heidegger. El retorno al fundamento del pensar*, UNAM, México.

_____ (2004), *Martin Heidegger, en el camino del pensar*, UNAM-FFyL (Seminarios), México.

Constante, Alberto (2010), *Heidegger, el otro comienzo*, Afínita, México.
_____ (2014), *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, Ediciones Paraíso, México.
Constante, Alberto, Ernesto Priani, Choreño Gómez y Rafael Ángel (eds.) (2008), *Michel Foucault. Reflexiones sobre el saber, el poder, la verdad y las prácticas de sí*, UNAM, México.
Demirović, Alex (1999), *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
Di Cesare, Donatella (2009), *Gadamer – Ein philosophisches Porträt*, Mohr Siebeck, Tubinga.
Dosse, François (1991), *Histoire du Structuralisme*, t. I. *Le Champ du signe, 1945-1966*, La Découverte, París (trad. esp.: *Historia del estructuralismo*, 2, vols., Akal, Madrid, 2004).
_____ (1992), *Histoire du Structuralisme*, t. II. *Le Chant du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, París (trad. esp. *Historia del estructuralismo*, 2 vols. Madrid, Akal, 2004).
Dostal, Robert J. (Ed.) (2002), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge.
Dreyfus, Hubert y Paul P. Rabinow (1983), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2ª ed., University of Chicago Press, Chicago (trad. esp.: *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001).
Dubiel, Helmut (1978), *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
_____ (1988), *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Juventa Verlag, Weinheim y Múnich.
_____ (1994), *Ungewißheit und Politik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
_____ (2000), *La teoría crítica, ayer y hoy*, UAM/Plaza y Valdés/Instituto Goethe/DAAD, México.
Dubiel, Helmut, Ulrich Rödel y Günther Frankenberg (1989), *Die demokratische Frage*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *La cuestión democrática*, Huerga y Fierro, Madrid, 1998).
Ebeling, Gerhard (1966), *"'Sola scriptura'" und das Problem der Tradition*, en Ebeling, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Gotinga, 1962, pp. 91-143.
Echeverría, Bolívar (1995), *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*, UNAM/El Equilibrista, México.
Egan, Linda (2001), *Carlos Monsivais, Culture and Chronicle in Contemporary Mexico*, University of Arizona Press, Tucson.
Ezcurdia, José (2016), *Cuerpo, intuición y diferencia en el pensamiento de Gilles Deleuze*, Ítaca/UNAM, México.
Ferraris, Maurizio (2000), *Historia de la hermenéutica*, Akal, México.
_____ (2004), La hermenéutica, Cristiandad, Madrid.

Fetscher, Iring (1986), "Zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule", en Axel Honneth y Albrecht Wellmer (eds.), *op. cit.*, 1986, pp. 3-7.

Figal, Günter (1996), *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam, Stuttgart.

_____ (ed.) (2002), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tubinga.

_____ (2007), *Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode*, Akademie Verlag, Berlín.

Figal, Günter y Hans-Helmuth Gyer (eds.) (2005), *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Klostermann, Fráncfort del Meno.

Finkelde, Dominik (ed.) (2007), *Topografías de la modernidad, el pensamiento de Walter Benjamin*, UNAM/UIA/Goethe-Institut Mexiko, México.

Forst, Rainer, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi y Martin Saar (eds.) (2009), *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Foucault, Michel (1970), *Arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México, 7ª ed., 1979, pp. 26-27.

_____ (1971), *Nietzsche, la Genealogie et l'histoire, en Dits et Écrits*, vol. II, Gallimard, París, pp. 136-156 (trad. esp.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 1992).

_____ (1975), *Surveillir et Punir, naissance de la prison*, Gallimard, París (trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, México, 1976).

Frank, Manfred (1980), *Das Sagbare und das Unsagbare, Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1983), *Was ist Neostrukturalismus?*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *¿Qué es el neoestructuralismo?*, Fondo de Cultura Económica/UAM, México, 2011).

_____ (1985), *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturen und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Fráncfort del Meno.

Frege, Gottlob (1879), *Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (1879) (trad. esp. esp. de Hugo Padilla: *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética*, UNAM-IIF, México, 1972).

_____ (1971), *Estudios sobre semántica*, Barcelona (1971); véase también la traducción de C. Pereda: *Escritos lógico-semánticos*, Tecnos, Madrid, 1974).

Fromm, Erich (1942), *Escape from Freedom*, Rinehart, Nueva York (trad. esp.: *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1973).

Fuente Lora, Gerardo de la (1999), *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, Media Comunicación, México.

Gadamer, Hans-Georg (1960) *Wahrheit und Methode Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1986.

_____ (1965), Traducción sobre la 2ª ed., en Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 2. Hermeneutik II, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1986.

_____ (1967), *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, en Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 2, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1986.

_____ (1968), *Klassische und philosophische Hermeneutik*, en Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 2, *op. cit.*

_____ (1972a), Epílogo a la 3ª ed., en Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 2, *op. cit.*, *Hermeneutik* II, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tubinga, 1987.

_____ (1972 b), "Theorie, Technik und Praxis", en Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 4, 1987 (trad. esp.: "Teoría, técnica y práctica", *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 1996).

_____ (1974), *Was ist Praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*, en Gadamer, *Gesammelte Werke*, *op. cit.*, vol. 4.

_____, *Gesammelte Werke*, Mohr, Tubinga, 1985-1995.

vol. 1. *Hermeneutik* I *(Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, 1986; 2ª ed., 1990(5ª y 6ª ed. de *Wahrheit und Methode*, trad. esp.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2005).

vol. 2. *Hermeneutik* II *(Wahrheit y Methode, Ergänzungen, Register)*, 1986; 2ª ed., 1993 (trad. esp.: *Verdad y método* II, Sígueme, Salamanca, 1998).

vol. 3. *Neuere Philosophie* I *(Hegel/Husserl/Heidegger)*, 1987.

vol. 4. *Neuere Philosophie* II *(Probleme/Gestalten)*, 1987.

vol. 5. *Griechische Philosophie* I, 1985.

vol. 6. *Griechische Philosophie* II, 1985.

vol. 7. *Griechische Philosophie* III *(Plato im Dialog)*, 1991.

vol. 8. *Ästhetik und Poetik* I *(Kunst als Aussage)*, 1993.

vol. 9. *Ästhetik und Poetik* II *(Hermeneutik im vollzug)*, 1993.

vol. 10. *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm (eds.) (1976), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1978), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Galán, Francisco (1979), "La develación del ser en el tiempo", *Revista de Filosofía*, año XII, núm. 34, 1979, pp. 77-105.

_____ (1986), "¿Qué nos ha dejado Heidegger?", *Revista de Filosofía*, año XIX, núm. 56, 1986, pp. 151-165.

_____ (1989-1990), "La noción de *verdad* en 'Ser y tiempo'", dos partes, *Revista de Filosofía*, años XXII-XXIII, núms. 66-67, 1989-1990.

Galling, K. (ed.) (1957-1965), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hywörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 6 vols. e índice; 3ª ed. completamente reelaborada, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga.

Gandler, Stefan (2007), *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, prefacio de Michael Löwy, Fondo de Cultura Económica/UNAM/Universidad Autónoma de Querétaro, México.

_____ (2009), *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*, Siglo XXI Editores, México.

García Canal, María Inés (2002), *Foucault y el poder*, UAM-Xochimilco, México.

Gil Villegas, Francisco (1996), *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México.

Giménez, Gilberto (1981), *Poder, Estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*, UNAM, México.

González, Juliana (coord.) (2001), *Heidegger y la pregunta por la ética*, UNAM, México.

Grave Crescenciano (1999), *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin*, Arlequín/Fonca/Sigma, México.

Grondin, J. (1991) *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt (trad. esp.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999).

_____ (1999), *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tubinga (trad. esp.: *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000).

Großman, Henryk (1935), *Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur*, publicado en *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1935.

Guerra, Ricardo y Adriana Yáñez (coords.) (2009), *Martín Heidegger, caminos*, UNAM-CRIM, México.

Habermas, Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgelichen Gesellschaft*. Se cita según la edición de Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1990 (trad. esp., *Historia y crítica de la opinión pública, la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981).

_____ (1967), "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'", en Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1968, pp. 9-47 (trad. esp.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986).

_____ (1967), "Ein Literaturbericht Zur Logik der Sozialwissenschaften", en Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970 (trad. esp.: *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988).

_____ (1968a), *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986).

_____ (1968b), *Erkenntnis und Interesse*, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982). Se cita según la edición española.

Habermas, Jürgen (1970), "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", en Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno, 1970.

_____ (1970), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno (se cita según la 5ª ed. ampliada, Fráncfort del Meno, 1982).

_____ (1973a), *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975).

_____ (1973b), "Nachwort a Erkenntnis und Interesse", en Habermas, *Erkenntnis y Interesse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1973, pp. 367-420.

_____ (1979), "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz", en Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 392-401.

_____ (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; vol. 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Taurus, Madrid, 1987).

_____ (1983a), "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm", en Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1983, pp. 53-126. (trad. esp.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985).

_____ (1983b), "Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln", en Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, *op. cit.*, pp. 127-205.

_____ (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008).

_____ (1990), traducción sobre la edición de, *Strukturwyel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgelichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Historia y crítica de la opinión pública, la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981).

_____ (1991a), "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", en Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 9-31.

_____ (1991b), "Gerechtigkeit und Solidarität", en Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, pp. 49-76.

_____ (1991c), "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft", en Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, pp. 100-118.

_____ (1991d), "Erläuterungen zur Diskursethik", en Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, pp. 119-226.

_____ (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Facticidad y validez, sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998).

Habermas, Jürgen (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999).

_____ (2000), "Nach dreißig Jahren, Bemerkungen zu 'Erkenntnis y Interesse'", en Stefan Müller-Doohm (ed.), *Das Interesse an Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit "Erkenntnis und Interesse"*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2000, pp. 12-20.

_____ (2001/2002), *Postskriptum (Jahreswende 2001/2002) zu "Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?"*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2001. Se cita según la nueva edición que incluye el "Postscriptum" (Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005).

_____ (2004), "Freiheit und Determinismus", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, año 6, pp. 871-890.

_____ (2005), "'Ich selber bin ja ein Stück Natur' – Adorno über die Naturverflochtenheit der vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit", en Axel Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005.

Häfner, Ralf (ed.) (2001), *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher "Philologie"*, Niemeyer, Tubinga.

Hahn, Lewis E. (ed.) (1997), "The Philosophy of Hans-Georg Gadamer", *The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, Open Court, Chicago.

Haro Romo, Vicente de (2015), *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metyphysics of Morals*, Olms, Hildesheim.

Heidegger, Martin (1935), "Der Ursprung des Kunstwerkes", en Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. *Veröffentlichte Schrifte, 1914-1970*, vol. 5. *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.

_____ (1975 y ss.), *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.

1. *Abteilung (Veröffentlichte Scrifte, 1910-1976):*

GA 1. *Frühe Schriften*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978

GA 2. *Sein und Zeit*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977 (trad. esp.: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005; *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006).

GA 9. *Wegmarken* (1919-1961), edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976 (trad. esp.: *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007).

GA 12. *Unterwegs zur Sprache*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985 (trad. esp.: *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1990).

2. *Abteilung* (*Vorlesunge, 1919-1944*):

GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (*Wintersemeste, 1920/1921*), edición de Matthias Jung y Thomas Regehly; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (*Sommersemeste, 1921*); 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen*

Mystik (Ausarbeitung und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesun, 1918-1919), edición de Claudius Strube, 1995 (trad. esp.: *Estudios sobre mística medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003).

GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung /Wintersemeste, 1921-1922)*, edición de Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985 (2ª ed. revisada, 1994) (trad. esp.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002).

GA 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (Sommersemeste, 1923)*, edición de Käte Bröcker-Oltmanns, 1988 (2ª ed. revisada, 1995) (trad. esp.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999).

Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley.

Herrera, María (coord.) (1993), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política. Propuestas y críticas*, Alianza Editorial, Madrid.

Honneth, Axel (1986), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Antonio Machado, Madrid, 2009).

_____ (1990), *Die zerrissene Welt des Sozialen. Soziaplhilosohische Aufsätze*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997).

_____ (ed.) (1993), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Fráncfort del Meno, 1993.

_____ (1994), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Fráncfort del Meno.

_____ (2000a), *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2000b), "Die soziale Dynamik von mißachtung", *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2000c), "Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der "Kritik" in der Frankfurter Schule", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 48 (2000) 5, pp. 729-737.

_____ (2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart.

_____ (2003), *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2005a), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocmiento*, Katz, Buenos Aires, 2007).

_____ (2005b), "Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la Teoría Crítica", en Gustavo Leyva (ed.), *La Teoría Crí-*

tica y las tareas actuales de la crítica, UAM/Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 444-468.

Honneth, Axel (2007), *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz, Madrid, 2009).

_____ (2007a), "Jürgen Habermas", *Klassiker der Soziologie*, vol. II, Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens, edición de Dirk Kaesler, 5ª ed., C. H. Beck, Múnich, pp. 265-288.

_____ (2008), "Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Berlín) 56 (2008) 3, pp. 327-341.

_____ (2009), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, edición de Gustavo Leyva, introducción de Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, UAM/Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, pp. 9-47.

_____ (2011), *Das Recht der Freiheit – Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Honneth, Axel e Institut für Sozialforschung (eds.) (2006), *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

Honneth, Axel y Albrecht Wellmer (eds.) (1986), *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezembe, 1984 in Ludwigsburg*, Walter de Gruyter, Berlín y Nueva York.

Honnet, Axel y Hans Joas (eds.) (1980), *Soziales Handeln und menschlichen Natur, Antropologischen grundlagen der Sozialwissenschaften* (*Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales*), Campus, Fráncfort del Meno.

Honnet, Axel y Urs Jaeggi, (1977), *Theorien des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Horkheimer, Max (1931), "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosphie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", inicialmente en Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 33-46. Se cita según Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, edición de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid-Noerr, vol. 3, Fischer Verlag, Berlín, 1988, pp. 20-35.

_____ (1932), *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, en Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, pp. 40-48.

_____ (1936), Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters. Se cita según Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, pp. 9-88.

_____ (1937a), "Traditionelle und Kritische Theorie", *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, pp. 245-294. se cita según, Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, vol. 4, pp. 162-216.

Horkheimer, Max (1937b), *Nachtrag*, en Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, vol. 4. *1936-1941*, edición de Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag, Berlín, pp. 217-225.

_____ (1968) "Vorwort zur Neupublikation", en Horkheimer, *Traditionelle y kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer Bücherei, Fráncfort del Meno, pp. 7-11.

_____ (1985), *Gesammelte Schriften*, 19 vols., edición de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid-Noerr, Fischer, Fráncfort del Meno, 1985 y ss:
vol. 1. *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätte, 1914-1918.*
vol. 2. *Philosophische Frühschrifte, 1922-1932.*
vol. 3. *Schrifte, 1931-1936.*
vol. 4. *Schrifte, 1936-1941.*
vol. 5. *Dialektik der Aufklärung (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno).*
vol. 6. *Zur "Kritik der reinen Vernunft" y Notize, 1950-1969.*
vol. 7. *Vorträge und Aufzeichnunge, 1949-1973.*
vol. 8. *Vorträge und Aufzeichnunge, 1949-1973.*
vol. 9. *Nachgelassene Schrifte, 1914-1931.*
vol. 10. *Nachgelassene Schrifte, 1914-1931.*
vol. 11. *Nachgelassene Schrifte, 1914-1931.*
vol. 12. *Nachgelassene Schrifte, 1931-1949.*
vol. 13. *Nachgelassene Schrifte, 1949-1972.*
vol. 14. *Nachgelassene Schrifte, 1949-1972.*
vol. 15. *Briefwechse, 1913-1936.*
vol. 16. *Briefwechse, 1937-1940.*
vol. 17. *Briefwechse, 1941-1948.*
vol. 18. *Briefwechse, 1949-1973.*
vol. 19. *Nachträge, Verzeichnisse y Register.*

Iser, Wolfgang (1976), *Der Akt des Lesens*, Fink, Múnich (trad. esp.: *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Taurus, Madrid, 1987)

Jauß, Hans Robert (1982), *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid, 1986)

_____ (1994), *Wege des Verstehens*, Fink, Múnich.

Jay, Martin (1973), *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles (trad. esp.: *La imaginación dialéctica, historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social, 1923-1950*, Taurus, Madrid, 1974)

_____ (1984), *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (trad. esp.: *Adorno*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1988).

Jerade, Miriam (2001), *Hermeneutik*, Junius, Hamburgo.

_____ (2008), "Franz Rosenzweig. Demasiado presente en este libro para ser citado", en Rabinovich y Cohen, *op. cit.*, pp. 59-69.

Juanes, Jorge (1993), *Walter Benjamin. Física del "graffiti"*, Dosfilos, México.

Jung, Matthias (1996), *Dilthey*, Junius, Hamburgo.

Kaufmann, A. y W. Hassemer (19946), *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, C. F. Müller Juristischer Verlag, Heidelberg.

Kerik, Claudia (ed.) (1993), *En torno a Walter Benjamin*, UAM (Cultura Universitaria, Serie Filosofía, 58), México.

Kirchheimer, Otto (1967), *Politische Herrschaft. Fünf Beiträge zur Lehre vom Staat*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Kluge, Alexander y Oskar Negt (1970), *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher y proletarischer Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp. de un apartado de este libro, "Esfera pública y experiencia. Hacia un análisis de las esferas públicas burguesa y proletaria", en Paloma Blanco *et al.*, *Modos de hacer*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001).

_____ (1981), *Geschichte und Eigensinn*, Zweitausendeins, Fráncfort del Meno.

_____ (1992), *Maßverhältnissen des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen*, S. Fischer, Fráncfort del Meno.

Kluge, F. (1989), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22ª ed. con la colaboración de Max Bürgisser y Bernd Gregor bajo el cuidado de Elmar Seebold, Walter de Gruyter, Berlín y Nueva York, .

Korsch, Karl (1923, 19302), *Marxismus und Philosophie*, edición iniciada por Erich Gerlach, Europäische Verlagsanstalt, Fráncfort del Meno, 1966 (trad. esp.: *Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971).

Koselleck, Reinhart (1985) "Historik und Hermeneutik. Vortrag zu Ehren Hans-Geor Gadamers 85. Geburtstag, am 16.02.1985", en Koselleck, *Zeitschichten*, Fráncfort del Meno, 2000 (trad. esp.: *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2002).

Kozlarek, Oliver (2014), *Modernidad como conciencia del mundo*, Siglo XXI Editores, México.

Kurnitzky, Horst (1998), *Vertiginosa inmovilidad. Los cambios globales de la vida social*, Blanco y negro, México.

Lechuga Solís, Graciela (2008), *Breve introducción al pensamiento de Michel Foucault*, UAM, México.

Leyva, Gustavo (1991), "La Modernidad inconclusa. Habermas. El discurso filosófico de la Modernidad", *Signos*, Anuario de Humanidades del Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa, año V, t. III.

_____ (1999), "Max Horkheimer y los orígenes de la Teoría Crítica", *Sociológica*, vol. 14, pp. 65-87.

_____ (2000), "El origen de la teoría. La crítica del joven Heidegger a Paul Natorp y Edmund Husserl", en Carmen Trueba (ed.), *Racionalidad, lenguaje, argumentación y acción*, UAM/Plaza y Valdés, México, pp, 197-228.

_____ (2005) (ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos/UAM, Barcelona y México.

Leyva, Gustavo (2005 a), "Pasado y presente de la Teoría Crítica. Tres vertientes en reflexión para la crítica en el presente", en Leyva (ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, *op. cit.*, pp. 84-125.

_____ (2007), "Jürgen Habermas. Espacio público y democracia", en Jorge Rendón, *Los clásicos y la sociedad moderna*, UAM/Juan Pablos, México, pp. 235-281.

_____ (Ed.) (2008), *La filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Síntesis/UAM, Madrid.

_____ (2012b), "La hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y teoría social hoy", en Leyva y de la Garza, *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*, *op. cit.*, pp. 134-198.

_____ (2013), "Michel Foucault. Los caminos de su recepción en México", en Valentín Galván (coord.), *El Evangelio del diablo. Foucault y la historia de la locura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, pp. 223-234.

_____ (2013), "Recepción y crítica de Marx en los años sesenta, José Arthur Giannotti, Adolfo Sánchez Vázquez y Jürgen Habermas", en Gustavo Leyva, Sergio Pérez Cortés, Jorge Rendón Alarcón y Gabriel Vargas Lozano, *Raíces en otra Tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*, Era, México, pp. 77-119.

_____ (2017), Posfacio a G.W. F., *Fenomenología del espíritu*, edición, notas, glosario, índices, posfacio y bibliografía de Gustavo Leyva, revisión a la traduccion de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

Leyva, Gustavo y Enrique de la Garza Toledo (coords.) (2012a), *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*, Fondo de Cultura Económica/UAM, México, 2012.

Leyva, Gustavo y Miriam Madureira (2012c), "Teoría Crítica. El indisoluble vínculo entre la teoría social y la crítica normativa inmanente", en Leyva y de la Garza, *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*, *op. cit.*, pp. 256-336.

Lorenz, Kuno (1978), *Dialogische Logik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Lugo Vázquez, Mauricio (2007), *Michel Foucault. La prisión y las ciencias humanas. Un estudio sobre la relación saber-poder*, BUAP, Puebla.

Lukács, Georg (1923), *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlín. Se cita según la edición publicada en Luchterhy, Darmstadt-Neuwied, 1975 (trad. esp.: *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialectica marxista*, Grijalbo, México, 1969).

Madureira, Miriam (2009), "Introducción" a Axel Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, pp. 9-47.

_____ (2010), "La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación, un recorrido histórico-sistemático",

Revista Internacional de Filosofía Política, núm. 34, diciembre, UNED/UAM/ Anthropos, Rubí, pp. 193-211.

Mansur, Miguel (comp.) (1992), *Homenaje a Edith Stein, Cuaderno de Filosofía*, núm. 16, Universidad Iberoamericana, México.

Marcuse, Herbert (1932), *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*. Este trabajo apareció originalmente en *Die Gesellschaft*, vol. IX, 1932. pp. 136 y ss. Se cita según Herbert Marcuse, *Schriften 1. Der deutsche Kunstlerroman. Frühe Aufsätze*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1978, pp. 509-555 (trad. esp.: *Para una Teoría Crítica de la sociedad. Ensayos*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1971).

_____ (1937), *Philosophie und kritische Theorie*. Este trabajo apareció orginalmente en *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. VI, pp. 631-647 (se cita según Marcuse, *Schriften*, 3. *Aufsätze aus der "Zeitschrift für Sozialforschung, 1934-1941"*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, pp. 227-249).

_____ (1941), "Some Social Implications of Modern Technology", *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 9, pp. 414-439.

_____ (1955), *Eros and civilisation* (Boston). Se cita según la edición alemana, *Triebstruktur und Gesellschaft*, en Marcuse, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979 (trad. esp.: *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, Joaquín Mortiz, México, 1965).

_____ (1965), "Das Veralten der Psychoanalyse", en Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* II, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1979), *Triebstruktur und Gesellschaft*, en Marcuse, *Schriften* 5, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979 (trad. esp.: *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1972).

Martiarena, Óscar (1988), *Poder orden y discurso. Verdad y subjetividad en Michel Foucault*, UNAM, México.

_____ (1995), *Michel Foucault. Historiador de la subjetividad*, ITESM/El Equilibrista, México.

_____ (2005), *Estudios sobre Foucault y otras historias de culpas y confesiones de indios*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Martínez de la Escalera, Ana María (2004), *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, UNAM, México.

Martínez Contreras, Jorge (1980), *Sartre. La filosofía del hombre*, Siglo XXI Editores, México.

Martínez Terán, Teresa (2007), *Filosofía y política en Michael Foucault*, Plaza y Valdés, México.

Marx, Karl (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, en K. Marx y F. Engels, *Werke (MEW)*, vols. 23-25, Dietz Verlag, Berlín, 1956 y ss. (trad. esp.: *El capital. Crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México, 1975), México.

McCarthy, Thomas (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT-Press, Massachusetts (trad. esp.: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987).

McCarthy, Thomas (1991), *Ideals and Illusions*, MIT-Press, Massachusetts (trad. esp.: *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992)

McCarthy, Thomas y D. Hoy (1994), *Critical Theory*, Basil Blackwell, Londres.

Menke, Christoph (1988), *Die Souveränität der Kunst, ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Menke, Christoph y Martin Seel (eds.) (1993), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Monsiváis, Carlos (2000), *Lo marginal en el centro*, Era, México.

Morales, Cesáreo (2008), *Fractales. Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI Editores, México.

Müller-Doohm, Stefan (1996), *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Campus, Fráncfort del Meno.

_____ (2003), *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Neumann, Franz Leopold (1936), *The Governance of the Rule of Law* (1936) (trad. al alemán: *Die Herrschaft des Gesetzes*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1980).

_____ (1953), "Zum Begriff der politischen Freiheit", *Demokratischer y autoritärer Staat*, 2ª ed., Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, pp. 100-141.

_____ (1977), *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismu, 1933-1944*, edición de Gert Schäfer, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943).

Nietzsche, Friedrich (1878), *Menschliches, allzu Menschliches*, en Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, vol. II, DTV/De Gruyter, Múnich, Berlín y Nueva York, 1988 (trad. esp.: *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Akal, Madrid, 1996).

Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (eds.) (2006), *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, 5ª ed. revisada y ampliada, Universidad de Deusto, Bilbao.

Parent, Juan (1983), *Un cuerpo propiamente dicho*, UAEM, Toluca.

Pereyra, Carlos (1988), "Democracia política y transformación social". Se cita según la versión aparecida en Pereyra, *Sobre la democracia*, Cal y Arena, México, 1990, pp. 89-100.

Pérez Cortés, Sergio (coord.) (2009), *La categoría del poder en la filosofía política de nuestros días*, UAM-Iztapalapa/Lirio, México.

_____ (coord.) (2012), Itinerarios de la razón en la modernidad, UAM-Iztapalapa, Siglo XXI Editores, México.

Pía Lara, María (1992), *La democracia como proyecto de identidad ética*, Anthropos/UAM-Iztapalapa, Barcelona y México.

_____ (1998), *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere*, University of California Press.

Pinzani, Alessandro (2007), *Jürgen Habermas*, C. H. Beck, Múnich.
Pöggeler, Otto (1983), *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Friburgo y Múnich.
_____ (1986-1987), "Heideggers Begegnung mit Dilthey", *Dilthey*, año 4, pp. 121-160.
Polidori, Ambra y Raymundo Mier (eds.) (2017), *Nicht für immer! ¡No para siempre! Introducción al pensamiento crítico y la Teoría crítica frankfurtiana*. Gedisa/UAM, México.
Pollock, Friedrich (1975a), *Stadien des Kapitalismus*, edición de Helmut Dubiel, C. H. Beck, Múnich.
_____ (1975b), "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", *Stadien des Kapitalismus*, pp. 20-39.
_____ (1975c), "Staatskapitalismus", *Stadien des Kapitalismus*, pp. 72-100 y en *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analyse des Instituts für Sozialforschun, 1939-1942*, edición de H. Dubiel y A. Söllner, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1984.
Quine, Willar V. Orman (1960), *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Mass.(trad. esp.: *Palabra y objeto*, Herder, Barcelona, 2002).
_____ (1969a), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York (trad. esp.: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974)
_____ (1969b), "Epistemology Naturalized", en Quine, *Ontological Relativity..., op. cit.*, pp. 69-90.
_____ (1975), "Five Milestones of Empiricism" (1975), en Quine, *Theories and Things, op. cit.* pp. 67-72 (trad. esp.: "Cinco hitos del empirismo", *Teorías y cosas*, UNAM, México, 1986)
_____ (1981), *Theories and Things*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. y Londres (trad. esp.: *Teorías y cosas*, UNAM, México, 1986).
Rabinovich, Silvana (2005), *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, UACM, México.
_____ (2013), *La Biblia y el Dron. Sobre usos y abusos de las figuras bíblicas*, Iepala, Madrid.
Rabinovich, Silvana y Esther Cohen (2008), *Lecturas levinasianas*, UNAM, México.
Rall, Dietrich (1987), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, UNAM, México.
Rall, Dietrich y Marlene Rall (1999), *Paralelas. Estudios literarios, lingüísticos e interculturales*, UNAM, México.
Ramírez, Mario Teodoro (1994), *El quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Merleau-Ponty*, UMSNH, Morelia.
_____ (1996), *Cuerpo y arte. Para una estética merleaupontiana*, UAEM, Toluca.

Ricœur, Paul (1950), *Philosophie de la volonté*, t. I. *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier, París (trad. esp.: *Filosofía de la voluntad*, I. *Lo voluntario e involuntario*, Docencia, Buenos Aires, 1988)

_____ (1960), *Philosophie de la volonté*, t. II. *Finitude et culpabilité*, Aubier, París, 2 vols., 1960 (trad. esp.: *Filosofía de la voluntad*, II. *Poder, necesidad y consentimiento*, Docencia, Buenos Aires, 1988).

_____ (1965), *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Seuil, París.

_____ (1975), *La Métaphore vive*, Seuil, París (trad. esp.: *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001)

_____ (1983-1985), *Temps et récit*, t. I. *L'Intrigue et le récit historique*, Seuil, París (trad. esp.: *Tiempo y narración*, I. *Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI Editores, México, 1995).

_____ (1995), *Temps et récit*, t. II. *La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, París (trad. esp.: *Tiempo y narración*, II. *Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo XXI Editores, México, 1995)

_____ (1996), *Temps et récit*, t. III. *Le Temps raconté*, Seuil, París (trad. esp.: *Tiempo y narración*, III. *El tiempo narrado*, Siglo XXI Editores-México, 1996).

Riedel, Manfred (1972-1974), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, 2 vols., Rombach, Friburgo.

Ritter, J. (Ed.). (1971 y ss.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basilea y Stuttgart.

Rorty, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis (trad. esp.: *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996)

_____ (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge. (trad. esp.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991).

Rose, G. (1978), *The Melancholy Science, An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londres, Macmillan Press.

Rosen, Zvi (1995), *Max Horkheimer*, C. H. Beck, Múnich.

Salazar, Luis (ed.) (1987), *La herencia de Foucault*, UNAM-FCPyS/El Caballito, México.

Salazar, Luis *et al.* (1987), *La herencia de Foucault. Pensar en la diferencia*, UNAM, México.

Salmerón, Fernando (1985), "Razón y pasiones en Hegel", *Diánoia*, Anuario de Filosofía, núm. 31, pp. 79-94.

Sanabria, José Rubén (1988-1990), "¿Metafísica todavía? Heidegger y la metafísica", artículo en seis partes publicado en *Revista de Filosofía*, años XXI, XXII y XXIII, núms. 63-68, 1988-1990.

_____ (1997), "El concepto de *Libertad* en Heidegger", *Revista de Filosofía*, año X, núm. 28, pp. 93-120.

Santander, Jesús Rodolfo (1985), *Trabajo y praxis en "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger*, UAP, Puebla.

Santiesteban, Luis César (2009), *Heidegger y la ética*, Aldus, México.
_____ (coord.) (2013), "*Ser y tiempo* de Martin Heidegger", comentario introductorio a la obra, Aldus, México.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1811), *Dialektik*, edición de Andreas Arndt. Meiner, Hambur, 1986.
_____ (1812-1813), *Ethik*, edición de Hans-Joachim Birkner, Meiner, Hamburgo 1990.
_____ (1814-1815), *Dialektik*, edición de Andreas Arndt, Meiner, Hambur, 1988,
_____(1831), *Allgemeine Einführung zur Dialektik en Schleiermacher, F. D. E. Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, edición e introducción de Manfred Frank, Fráncfort del Meno, 1977.
_____ (1834-1864), *Sämmtliche Werke*; Sección Berlín I. *Zur Theologie*, 11 vols., 1835-1864.
_____ (1838), *Hermeneutik und Kritik*, en F. D. E Schleiermacher, *ibid.*
_____ (1977), *Hermeneutik und Kritik, mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, edición de Manfred Frank, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
_____ (1980), *Kritische Gesamtausgabe*, Verlag Walter de Gruyter, Berlín y Nueva York, 1980 y ss. (Sección I. *Schriften und Entwürfe*, 15 vols. en 18 t., 1980-2005; Sección II. *Vorlesungen*, 4 vols. en 5 t., 1998 y ss.; Sección III. *Predigten*; Sección IV. *Übersetzungen*; Sección V. *Briefe und biographische Dokumente*, 7 vols., 1985 y ss.).
_____ (1996), *Schriften*, edición de Andreas Arndt, Deutscher Klassiker Verlag, Fráncfort del Meno.
Schmidt, Alfred y Norbert Altwicker (eds.) (1986), *Max Horkheimer heute, Werk und Wirkung*, Fischer Taschenbuch, Fráncfort del Meno.
Seel, Martin (2000), *Ästhetik des Erscheinens*, Hanser, Múnich.
_____ (2002), *Sich bestimmen lassen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
_____ (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno
Solares, Blanca (1995), *Tu cabello de oro Margarete... Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*, UIC/Miguel Angel Porrúa, México.
_____ (1998), "Max Horkheimer o el anhelo de lo completamente otro", en G.Zabludovsky (coord.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, UNAM/Plaza y Valdés, México, pp. 215-233.
Söllner, Alfons (1979), *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaf, 1929-1945*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
_____ (1982), "Politische Dialektik der Aufklärung. Zum Spätwerk von Franz Neumann und Otto Kirchheimer", en Wolfgang Bonß y Axel Honneth (eds.) (1982), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlicen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 281-326.

Söllner, Alfons (2001), *Crítica de la Política*, UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa/Instituto Goethe/DAAD, México.

Stein, Edith (1937), *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (trad. de Alberto Pérez Monroy, Fondo de Cultura Económica, México, 1994).

Szondi, Peter (1975), *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Introducción a la hermenéutica literaria*. Abada, Madrid, 2006).

Terán, Óscar (1979), "Foucault, 'Genealogía y Microfísica del poder'", *Dialéctica*, UAP, año 4, núm. 7, diciembre, pp. 59-75.

_____ (1983), *Michel Foucault, El discurso del poder*, presentación y selección de Óscar Terán.

Thompson, Edward P. (1966), *The Making of the English Working Class*, Vintage Books, Nueva York (trad. esp.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Crítica, Barcelona, 1989).

Trigo, Benigno (2002), *Foucault and Latin America. Appropriations and Deployments of Discoursive Analysis*, Routledge, Nueva York.

Velasco, Ambrosio (1995), "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales", *Ciencia y desarrollo*, XXI, 125.

_____ (1995), "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea", *Diánoia*, 41, pp. 53-64.

_____ (comp.) (1997), *Racionalidad y cambio científico. Seminario de Problemas Científicos*, Paidós Mexicana, México.

Villoro, Luis (1992), *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.

Wellmer, Albrecht (1969), *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979).

_____ (1986), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*, Visor, Madrid, 1992).

_____ (1989), "Freiheitsmodelle in der modernen Welt", en Wellmer, *Endspiele, die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1993 (trad. esp.: *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996).

_____ (1993), *Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2002), "Hans-Georg Gadamer, Eine Hermeneutik im Zwiespalt von Traditionalismus y Aufklärung", *Die Zeit* (13).

Wiggershaus, Rolf (1988), *Die Frankfurter Schule. Geshcihte.Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, DTV, Múnich (trad. esp.: *La Escuela de Fráncfort*, Fondo de Cultura Económica/UAM, México, 2010).

Wiggershaus, Rolf (1998), *Max Horkheimer zur Einführung*, Junius, Hamburgo.

Wiggershaus, Rolf (2004), *Jürgen Habermas. Reinbek bei Hamburgo*, Rowohlt.
_____ (2006) *Adorno*, 3ª ed. revisada, C. H. Beck, Múnich.
_____ (2010), *Die Frankfurter Schule*, Rohwolt, Hamburgo.
Xirau, Ramón (1975), *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza Editorial, Madrid.
_____ (1986), *Cuatro filósofos y lo sagrado*, Joaquín Mortiz, México.
_____ (1992), *De mística*, Joaquín Mortiz, México.
Xolocotzi, Ángel (2004), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a "Ser y tiempo"*, Plaza y Valdés/UIA, México.
_____ (2011a), *Una crónica de "Ser y tiempo" de Martin Heidegger*, Ítaca/BUAP, México.
_____ (2011b), *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Porrúa/BUAP, México.
_____ (2013), *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica (1926-1936)*, Plaza y Valdés/BUAP, Madrid, .
Yébenes, Zenia (2009), *Breve introducción al pensamiento de Jacques Derrida*, UAM, México.
Zirión, Antonio (2003), *Historia de la fenomenología en México*, Jitanjáfora, Morelia.

X. Temas, problemas y desafíos actuales

Achim, Miruna (2008), *Lagartijas medicinales, historia de un debate, México 1782-1783*, Conaculta/UAM-Cuajimalpa, México.
Adorno, Theodor W. (1938), "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hören", *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 7, pp. 321-356.
_____ (1948), *Philosophie der neuen Musik*, en Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, edición de Rolf Tiedemann y Gretel Adorno, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
_____ (1950), "Charakteristik Walter Benjamins", en Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1955, pp. 238-253.
_____ (1952), "Die revidierte Psychoanalyse", en Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8. *Soziologische Schriften 1*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 20-41.
_____ (1955), "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", en Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8. *Soziologische Schriften 1*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 42-85.
Adorno, Theodor W. (1970), *Ästhetische Theorie*, en Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 7, edición de Rolf Tiedemann y Gretel Adorno, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Adorno, Theodor W. (1970-1997), *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, vol.. 1-20, 1ª ed., Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970-1980; reedición de bolsillo: Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997 (trad. esp.: T. W. Adorno, *Obra completa*, 2, vols., Akal, Madrid (iniciada en 2003). Indicaciones bibliográficas más detalladas en el capítulo IX, de esta bibliografía.

Adorno, Theodor W., Albert Hans, Ralf Dahrendorf *et al.* (1969), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Darmstadt, 1969.

Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson y Nevitt Sanford (1950), *The Authoritarian Personality, Studies in Prejudice Series*, vol.1, Harper & Row, Nueva York, 1950; edición reimpresa por W. W. Norton & Company, 1993.

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1944), *Dialektik der Aufklärung*. Se cita de acuerdo a Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, edición de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid-Noerr, Fischer Verlag, Fráncfort del Meno (trad. castellana, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998).

Aguilar Álvarez-Bay, Tatiana (1998) *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.

Alexy, Robert (1978), *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung* (trad. esp.: *Teoría de la argumentación jurídica. Teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989).

Aliseda, Atocha (2006), *Abductive Reasoning. Logical Investigations into Discovery and Explanation*, Springer (Synthese Library, 330), Berlín.

———— (2014), *La lógica como herramienta de la razón. Razonamiento ampliativo en la creatividad, la cognición y la inferencia. Cuadernos de lógica, epistemología y lenguaje*, 6, College Publications/Milton Keynes, Reino Unido.

Álvarez, Ángel (2015), *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el barroco*, La Cebra, Buenos Aires.

Amaya, Amalia (2015), *An Inquiry into the Nature of Coherence and its Role in Legal Argument*, Hart Publishing, Oxford.

Apel, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Suhrkamp, Fráncfort del Meno (I. *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, y II. *Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft*) (trad. esp.: *La transformación de la filosofía*. Taurus, Madrid, 1985).

Aréchiga, Violeta (2007), *Fuego y vida. Fuentes del pensamiento químico de Buffon*, CEFPSVLT, México.

Arnauld, Antoine y Pierre Nicole (1662), *La Logique ou l'art de penser (dite Logique de Port-Royal)*, edición crítica de Dominique Descotes, Champion, París, 2011 (trad. esp.: *La lógica o el arte de pensar*, Alfaguara, Madrid, 1987).

Aroch, Paulina, Enrique Gallegos, Miriam Madureira y Felipe Victoriano (2018), *Das Kapital/150*, UAM-Cuajimalpa (en prensa).

Aspe, Virginia (1993), *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ávalos, Gerardo (2011), *Breve introducción al pensamiento de Hegel*, UAM, México.

Ayer, A. J. (ed.) (1959), *Logical Positivism*, Free Press, Glencoe, Ill. (trad. esp.: *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965).

Balladares, Javier, Yared Elguera, Fernando Huesca y Zaida Olvera (coords.), *Hegel: ontología estética y política*, Fides, México, 2017.

Barceló, Axel (2000), *Mathematics as Grammar, 'Grammar' in Wittgenstein's Philosophy of Mathematics During the Middle Period*, Indiana University Press, Bloomington.

Barrios, José Luis (2015), *Máquinas, dispositivos y agenciamientos, arte, afecto y representación*, UIA, México.

Baumgarten, Alexander Gottlieb (1735), *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, edición de K. Aschenbrenner y W. B. Holther, traducido también al inglés y al latín.

———— (1750-1758), *Aesthetica*. Fragmentos relevantes de esta obra se han publicado en edición bilingüe latín/alemán bajo el título, *Theoretische Ästhetik. Die Grundlegenden Abschnitte aus der Aesthetica (1750-1758)*, edición e introducción de Hans Rudolf Schweizer, latín/alemán, 2ª ed. revisada, Felix Meiner Verlag, Hamburgo.

Benítez, Laura (1993), *El mundo en René Descartes*, UNAM-IIF, México.

Bolaños Guerra, Bernardo (2013), *Esclavos, migrantes y narcos. Acontecimiento y biopolítica en América del Norte*, UAM-Cuajimalpa/Juan Pablos Editor, México.

Cabrera, Isabel (comp.) (2007), *Argumentos trascendentales*, UNAM, México.

Carrillo Canán, Alberto (2005), *Arte y filosofía. Ensayos*, BUAP, Puebla.

Carrillo Canán, Alberto y Débora Vásquez Reyes (2013), *Kant y la obra de arte*, BUAP/Ítaca, Puebla.

Casanueva, Mario (2003), *Mendeliana*, M. Á. Porrúa (Biblioteca de Signos)/UAM-Iztapalapa, México.

Casanueva, Mario y Bernardo Bolaños (eds.) (2009), *El giro pictórico*, Anthropos, Madrid.

Cassirer, Ernst (1923-1929), *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

Castillejos, Francisco (2014), *La "Ratio Iuris" en la era de la posmetafísica, Jürgen Habermas y la nueva fyamentación teórico-discursiva de la filosofía del derecho*, Tirant lo Blanch/UAM, México.

Cíntora, Armando y Jorge Ornelas (2014), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, Gedisa/UAM, México.

Coffa, Alberto (1993) , *The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. esp., *La tradición semántica*, UAM, México, 2005).

Cohen, G. A. (1978), *Karl Marx's Theory of History. A Defense*, Oxford University Press, Oxford (trad. esp.: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1986).

Cortés del Moral, Rodolfo (1980), *Hegel y la ontología de la historia*, UNAM, México.

Cruz Parcero, Juan Antonio (1999), *El concepto de derecho subjetivo*, Fontamara, México.

———— (2007), *El lenguaje de los derechos. Ensayo para una teoría estructural de los derechos*, Trotta, Madrid.

Dahms, Hans-Joachim (1994), *Positivismusstreit. Die Auseinyersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem Kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Danto, A. (1965) *Analytical Philosophy of History*, Cambridge (trad. esp.: *Historia y narración. Ensayos sobre filosofía analítica de la historia*, Paidós, Barcelona, 1989).

Davidson, Donald (1967), "Truth and Meaning", *Synthese*, 17, pp. 304-323; reimpreso en Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2ª ed., Clarendon Press, Oxford (trad. esp.: *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 39-56).

Dewey, John (1916), *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, Macmillan, Nueva York.

Díaz de la Serna, Ignacio (1997), *Del desorden de Dios. Ensayos sobre Georges Bataille*, Aguilar, México.

Dieterlen, Paulette (1995), *Marxismo analítico. Explicaciones funcionales e intenciones*, UNAM-FFyL, México.

Echeverría, Bolívar (comp.) (2008), *La americanización de la modernidad*, UNAM/Era, México.

Elster, Jon (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.

———— (1986), *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.

Eraña, Ángeles, Claudia Lorena García Aguilar y Patricia King (2012), *Teorías contemporáneas de la justificación epidémica*, vol. I. *Teorías de la justificación en la epistemología analítica*, UNAM, México.

Ezcurdia, José (2016), *Filosofía para niños, la filosofía frente al espejo*, UNAM, México.

Ezcurdia, Maite (comp.) (2007), *Orayen. De la forma lógica al significado*, UNAM-IIF, México.

———— (2013), *Sobre conducta verbal de B. F. Skinner por Chomsky*, UNAM-IIF, México.

———— (2014), *Los indéxicos y la semántica de Kaplan*, UNAM-IIF, México.

Fernández de Castro, Max (2001b), *Lógica matemática II. Clásica, intuicionista y modal*, UAM, México.

_____ (2003), *Quine y la ontología Abstracta*, UAM/Porrúa, México.

_____ (2013), *Teoría de conjuntos. Lógica y temas afines I*, UAM, México.

Fernández de Castro, Max y Luis Miguel Villegas (2011a), *Lógica matemática I. Lógica proposicional, intuicionista y modal*, UAM, México.

Fernández, Miguel Ángel y Guillermo Hurtado (comps.) (2013), *Normatividad y argumentación. Carlos Pereda y sus críticos*, UNAM, México.

Flores Farfán, Leticia (2007), *Atenas. Ciudad de Atenea, mito y política en la democracia ateniense antigua*, UNAM-FFyL/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

Fragio, Alberto (2016), *Paradigmas para una metaforología del cosmos, Hans Blumenberg y las metáforas contemporáneas del universo*, UAM-Cuajimalpa, México.

Frankfurt, Harry (1971), "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, 67, I, enero, pp. 5-20; reimpreso en Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care about*, Cambridge University Press, Cambidge, Mass., 1988, pp. 11-25 (trad. esp.: *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires, 2006).

Fuente Lora, Gerardo de la (1999), *Amor en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, Media Comunicación, México.

_____ (2006), *La disputa por Babel. Ensayos de intervención filosófica*, Ítaca/UAM, México.

Gandarilla, José (2016), *Modernidad, crisis y crítica*, UNAM-CIICH, México.

Gandarilla, José y Elvira Concheiro (coords.) (2015), *Marx revisitado, posiciones encontradas*, UNAM-CIICH, México.

Gandarilla, José y Jorge Zúñiga (coords.) (2014), *La filosofía de la liberación hoy*, UNAM-CIICH, México.

Gaos, José (1946), "El último Nietzsche", *Filosofía y Letras. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, México.

_____ (1955), "Seminario sobre la lógica de Hegel", *Diánoia*, Anuario de Filosofía, núm. 1, pp. 181-202.

García, Marcela (2008), *The Significance of Aristotle in Schelling's Last Philosophy. A Study of the Darstellung der reinrationalen Philosophie*, Diss, Múnich.

García Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

García de la Sienra, Adolfo (1992), *The Logical Foundations of the Marxian Theory of Value*, Kluwer Academic, Dordrecht.

_____ (comp.) (2008), *Reflexiones sobre la paradoja de Orayen*, UNAM-IIF, México.

García de Oteyza, Mercedes (1984), *La identidad personal en Hume*, UNAM, México.

García Máynez, Eduardo (1935), *El problema filosófico-jurídico de la validez del derecho*, Imprenta Mundial, México.

_____ (1951a), *Introducción al estudio del derecho*, prólogo de Virgilio Domínguez, Porrúa, México.

_____ (1951b), *Introducción a la lógica jurídica*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1953), *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica*, Imprenta Universitaria, México.

_____ (1955), *Lógica del juicio jurídico*, Fondo de Cultura Económica (Publicaciones de Diánoia), México.

_____ (1959), *Lógica del concepto jurídico*, Fondo de Cultura Económica (Publicaciones de Diánoia), México.

_____ (1960), *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

_____ (1964), *Lógica del raciocinio jurídico*, Fondo de Cultura Económica (Publicaciones de Diánoia), México.

_____ (1989), *Filosofía del derecho*, Porrúa, México.

_____ (1993), *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo*, Fontamara, UNAM-F. Derecho, México.

García Ponce, Juan (1975), *Teología y pornografía. Pierre Klosowski en su obra. Una descripción*, Era, México.

García-Ramírez, E. (2011), *Proper Names. A Cognitive-philosophical Study*, Michigan University Dissertation Publishing, Ann Arbor.

Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (trad. esp.: *Estudios en etnometodología*, Anthropos, Barcelona, 2006.)

Garzón, Mercedes (2000), *Nihilismo y fin de siglo*, Torres Asociados, México.

Garzón Valdés, Ernesto y Fernando Salmerón (eds.) (1993), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-IIF, México.

Gómez Robledo, Antonio (1940), *Política de Vitoria*, UNAM, México.

_____ (1958), *Idea y experiencia de América*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1963), *Meditación sobre la justicia*, Fondo de Cultura Económica/ UNAM, México.

_____ (1966), *Sócrates y el socratismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1974), *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1982), *El "ius cogens" internacional (estudio histórico-crítico)*, UNAM, México.

_____ (1988), *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gómez Robledo, Antonio (1989), *Fundadores del derecho internacional. Vitoria, Gentile, Suárez, Grocio*, UNAM, México.

Gómez Torrente, Mario (2000), *Forma y modalidad, Una introducción al concepto de consecuencia lógica*, Eudeba, Buenos Aires.

González, Juan C. (comp.) (2006), *Perspectivas contemporáneas sobre la cognición, percepción, categorización, conceptualización*, Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

González, Juliana (1989), *Ética y libertad*, UNAM, México.

_____ (1994), *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzche*, UNAM, México.

_____ (1996), *El ethos, destino del hombre*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (coord.) (2007), *Dilemas de bioética*, UNAM-FFyL, México.

González, Juliana y Jorge Linares (coords) (2013), *Diálogos de bioética. Nuevos saberes y valores de la vida*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.

Gortari, Eli de (1950), *La ciencia de la lógica*, UMSNH, Morelia.

_____ (1956), *Introducción a la lógica dialéctica*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (1999), *Kant, de la crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona.

_____ (2010), *Lecciones de Kant para hoy*, Anthropos/UAM, Barcelona y México.

Granja Castro, Dulce María (1997), *Kant en español. Elenco bibliográfico*, UAM/UNAM, México.

Granja Castro, Dulce María y Teresa Santiago (coords.) (2012), *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*, UAM/Suprema Corte de Justicia de la Nación, México.

Grave, Crescenciano (1998), *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, UNAM-FFyL, México.

_____ (2008), *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*, Ediciones Sin nombre, México.

_____ (2015), *Naturaleza y existencia, Schelling y el naufragio de la metafísica*, UNAM-FFyL, México.

Guerrero, Luis (1993), *Kierkegaard. Los límites de la razón en la existencia humana*, Publicaciones Cruz, México.

_____ (2004), *La verdad subjetiva. Kierkegaard como escritor*, UIA, México.

Guillaumin, Godfrey (2009), *Raíces metodológicas de la teoría de la evolución de Darwin*, Anthropos/UAM, Madrid.

_____ (2012), *Historia y estructura de "La estructura". Origen del pensamiento histórico de Thomas Kuhn*, UAM, México.

_____ (2016), *Génesis de la medición celeste. Una historia cognitiva del crecimiento de la medición científica*, Tirant lo Blanch/UAM-Iztapalapa, México.

Habermas, Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgelichen Gesellschaft*. Se cita según la edición de Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1990 (trad. esp.: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981).

_____ (1968a), *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1986).

_____ (1968b), *Erkenntnis und Interesse*, Fráncfort del Meno (se cita según la edición española: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982).

_____ (1970), "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", en Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno, 1970.

_____ (1970), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno (se cita según la 5ª ed. ampliada, Fráncfort del Meno, 1982).

_____ (1981), *Theorie des kommunikativ en Handelns*, vol. 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; vol. 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987).

_____ (1983a), "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm", en Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1983, pp. 53-126. (trad. esp.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985).

_____ (1983b), "Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln", en Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, *op. cit.*, pp. 127-205.

_____ (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008.)

_____ (1991a), "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?", en Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 9-31.

_____ (1991b), "Gerechtigkeit und Solidarität", en Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, pp. 49-76.

_____ (1991c), "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft", en Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, pp. 100-118.

_____ (1991d), "Erläuterungen zur Diskursethik", en Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, *op. cit.*, pp. 119-226.

_____ (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Facticidad y validez, sobre el derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998).

Habermas, Jürgen (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999).

_____ (2001-2002), *Postskriptum (Jahreswende 2001/2002) zu "Die Zukunft der menschlichen Natur". Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2001. Se cita según la nueva edición que incluye el Postscriptum (Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005).

Haller, Rudolf (1993), *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Hansberg, Olbeth (1996), *La diversidad de las emociones*, Fondo de Cultura Económica, México.

Hansberg, Olbeth y Maite Ezcurdia (eds.) (2003), *La naturaleza de la experiencia. Sensaciones*, vol. I, UNAM, México.

Harada Olivares, E. (comp.) (2011), *Pensar, razonar y argumentar. Enseñar lógica*, UNAM, México.

Haro Romo, Vicente de (2015), *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*, Georg Olms, Hildesheim.

Hegel, G. W. F. (1835-1838), *Vorlesungen über die Ästhetik*, 3. vols., en Hegel, *Werke (Auf der Grandlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe*, redacción de Eva Moldenauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Fráncfort del Meno).

Heidegger, Martin (1935), *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en Heidegger, *Gesamtausgabe*, I. Sección "Veröffentlichte Schrifte, 1914-1970", vol. 5. *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.

_____ (1975 y ss.), *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno:

I. Abteilung (Veröffentlichte Scrifte, 1910-1976):
GA 1. *Frühe Schriften*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978 .
GA 2. *Sein und Zeit*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977 (trad. esp.: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005; *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006).
GA 9. *Wegmarken (1919-1961)*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976 (trad. esp.: *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2007).
GA 12. *Unterwegs zur Sprache*, edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985 (trad. esp.: *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1990.)
2. Abteilung (Vorlesunge, 1919-1944):
GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*; 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemeste, 1920-1921)*, edición de Matthias Jung y Thomas Regehly; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemeste, 1921)*; 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen*

Vorlesun, 1918-1919), edición de Claudius Strube, 1995 (trad. esp.: *Estudios sobre mística medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003).

GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung/Wintersemeste, 1921-1922)*, edición de Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985 (sobre la 2ª ed., 1994) (trad. esp.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002).

GA 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (Sommersemeste, 1923)*. edición de Käte Bröcker-Oltmanns, 1988 (a partir de la 2ª ed., 1995) (trad. esp.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999).

Henrich, Dieter (1989), "Kunstphilosophie und Kunstpraxis. Ein Interview mit Florian Rötzer", *Kunstforum International*, vol. 100, pp. 162-179.

Híjar Serrano, Alberto (2013), *La praxis estética, dimensión estética libertaria*, Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, México.

Hülsz, Enrique (2011), *Lógos. Heráclito y los orígenes de la filosofía*, UNAM-FFyL, México.

Hurtado, Guillermo (1998), *Proposiciones russellianas*, UNAM, México.

Husserl, E., *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM-IIF, México, 2009).

Iracheta, Francisco (2011), *El problema de la libertad y la moralidad en Kant*. Editorial Académica Española, Madrid.

Juanes, Jorge (1982), *Marx o la crítica de la economía política*, UAP, Puebla.

_____ (2002), *Más allá del arte conceptual*, Ediciones sin Nombre, México.

_____ (2010), *Territorios del arte contemporáneo*, Ítaca, México.

Kołakowski, Leszek (1966), *Die Philosophie des Positivismus*, Pipe, Múnich, 1971 (edición polaca de 1966, edición alemana de 1971) (trad. esp., Cátedra, Madrid, 1981).

Kuhn, Thomas S. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago (trad. esp.: *Estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971).

Labastida, Jaime (1971), *Producción, ciencia y sociedad. De Descartes a Marx*, Siglo XXI Editores, México.

_____ (1983), *Marx hoy*, Grijalbo, México.

Laks, André (2007), *La filosofía política de Platón a la luz de las leyes*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, Mérida.

_____ (2010), *Introducción a la "filosofía presocrática"*, trad. de L. Iribarren. Gredos, Madrid.

Landa, Josu (2002), *Poética*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lapoujade, María Noel (1988), *Filosofía de la imaginación*, Siglo XXI Editores, México.

Lazos, Efraín (2014), *Disonancias de la crítica, Variaciones sobre cuatro temas kantianos*, UNAM-IIF, México.

Le Rider, Jacques (1999), *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Presses Universitaires de France, París.

Leyva, Gustavo (1991), "La modernidad inconclusa. Habermas, El discurso filosófico de la modernidad", *Signos*, Anuario de Humanidades del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa, año V, t. III.

_____ (1999), "Max Horkheimer y los orígenes de la Teoría Crítica", *Sociológica*, vol. 14, pp. 65-87.

_____ (2000), "El origen de la teoría. La crítica del Joven Heidegger a Paul Natorp y Edmund Husserl", en Carmen Trueba (ed.), *Racionalidad, lenguaje, argumentación y acción*, UAM/Plaza y Valdés, México, pp, 197-228.

_____ (2002), *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el* sensus communis *y la reflexión en la "Critica de la facultad de juzgar"*, Miguel Ángel Porrúa/UAM, México.

_____ (2005) (ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos/UAM, Barcelona y México, 2005.

_____ (2005 a), Pasado y presente de la Teoría Crítica. Tres vertientes en reflexión para la crítica en el presente, en Leyva (ed.), *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos/UAM, Barcelona y México, pp. 84-125.

_____ (2007), "Jürgen Habermas. Espacio público y democracia", en Jorge Rendón, *Los clásicos y la sociedad moderna*, UAM/Juan Pablos, México, pp. 235-281.

_____ (ed.) (2008), *La filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Síntesis/UAM, Madrid.

_____ (2009), "Jürgen Habermas. Espacio público y democracia", en Jorge Rendón, *Los clásicos y la sociedad moderna*, UAM, México.

_____ (2012b), "La hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y teoría social hoy", en Leyva y de la Garza Toledo, *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales, op. cit.*, pp. 134-198.

_____ (2012d), "Filosofía para niños", *Dialéctica. Revista de Filosofía, Ciencias Sociales, Literatura y Cultura Política de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, núm. especial, Coloquio sobre "La Filosofía como Escuela de la Libertad", UNESCO, pp. 55-61.

_____ (2013), "Michel Foucault. Los caminos de su recepción en México", en Valentín Galván (coord.), *El Evangelio del diablo. Foucault y la historia de la locura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013, pp. 223-234.

_____ (2013), "Recepción y crítica de Marx en los años sesenta, José Arthur Giannotti, Adolfo Sánchez Vázquez y Jürgen Habermas", en Gustavo Leyva, Sergio Pérez Cortés, Jorge Rendón Alarcón y Gabriel Vargas Lozano, *Raíces en otra tierra. El legado de Adolfo Sánchez Vázquez*, Era, México, pp. 77-119.

Leyva, Gustavo (2017), "Posfacio" a G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, edición, notas, glosario, índices, posfacio y bibliografía de Gustavo Leyva. Revisión de la traduccion de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

Leyva, Gustavo, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (eds.) (2018), *Los rostros de la razón. Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, 3 vols., UAM, México.

Leyva, Gustavo y Enrique de la Garza Toledo (coords.) (2012a), *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*, Fondo de Cultura Económica/UAM, México.

Leyva, Gustavo y Jorge Rendón (eds.) (2016), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa, México.

Leyva, Gustavo y Miriam Madureira (2012c), "Teoría Crítica. El indisoluble vínculo entre la teoría social y la crítica normativa inmanente", en Leyva y De la Garza, *Tratado de metodología de las ciencias sociales, op. cit.*, pp. 256-336.

Linares, Jorge (2008), *Ética y mundo tecnológico*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.

Lira, José de (2008), *Karl Popper, controversias en filosofía de la ciencia*, UNAM, México.

López Beltrán, Carlos (2005), *La ciencia como cultura. "Trenzas" y otros ensayos nómadas*, Paidós, Barcelona.

Lorenz, Kuno (1978), *Dialogische Logik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Lorenzen, Paul (1968), *Methodisches Denken*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp.: *Pensamiento metódico*, Sur, Buenos Aires, 1974).

Madureira, Miriam (2005), *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften. Zur zeitkritischen Dimension des Begriffs des Lebens*, Peter Lang Verlag, Fráncfort del Meno.

———— (2014), Kommunikative Gleichheit. Gleichheit und Intersubjektivität im Anschluss an Hegel, Transcript, Bielefeld.

Magallón Anaya, Mario (2003), *La democracia en América Latina*, UNAM-DGAPA, México.

———— (2006), *Modernidad alternativa, viejos retos y nuevos problemas*, UNAM-CCYDEL, México, 2006.

Mansur, Juan Carlos (2010), *Kant, ontología y belleza*, Herder, México.

Margáin Charles, Hugo (1978), *Racionalidad, lenguaje y filosofía*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.

Martínez, Sergio (1997), *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, UNAM/Paidós, México.

———— (2003), *Geografía de las prácticas científicas. Racionalidad, heurística y normatividad*, UNAM-IIF, México.

Martínez, Sergio y Xiang Huang (2015), *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*, UNAM-IIF/Bonilla Artigas, México.

Martínez Contreras, Jorge *et al.* (1999), *Estudios en historia y filosofía de la biología*, Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México.

Mayer Foulkes, Benjamín (coord.) (2006), *Ateologías*, Conaculta/Fractal, México.

Mayorga, Cuauhtémoc, Fernando Leal y Carlos Ramírez (2015), *Reflexiones sobre la argumentación en filosofía*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

Mayorga, Cuauhtémoc, José María Nava Preciado y Carlos Ramírez (2017), *Argumentación y tipos de racionalidad*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

Meier, G. F. (1748-1750), *Anfangsgründe aller schönen und Wissenschaften*, Halle.

Mendiola Mejía, Carlos (2008), *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, UIA, México.

Menke, Christoph (1988), *Die Souveränität der Kunst, ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2011). *Estética y negatividad*, edición de Gustavo Leyva, Fondo de Cultura Económica/UAM, Buenos Aires.

Menke, Christoph y Martin Seel (eds.) (1993), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Miranda, Porfirio (1989), *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, UAM-Iztapalapa, México.

Morado, Raymundo (2004), "La lógica en México. Raíces, logros y posibilidades", en Elisabetta di Castro y Guillermo Hurtado (eds.), *Pensar la filosofía*, UNAM, México, pp. 101-107.

Moreno Romo, Juan Carlos (2016), *La religión de Descartes*, Anthropos, Barcelona.

Moulines, Carlos Ulises (1973), *La estructura del mundo sensible. Sistemas fenomenalistas*, Ariel, Barcelona.

_____ (1982), *Exploraciones metacientíficas. Estructura y contenido de la ciencia*, Alianza Editorial, Madrid.

_____ (1993), Introducción a "La ciencia, estructura y desarrollo", en Reyes Mate, Salmerón Fernando, Osvaldo Guariglia *et al.* (eds.) (1992-2017) *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, 33 vols.,Trotta, Madrid, vol. 4. *La ciencia, estructura y desarrollo*, pp. 11-14.

_____ (2008), *Die Entwicklung der modernen Wissenschaftstheorie (1890-2000). Eine historische Einführung*, Lit Verlag, Hamburgo (trad. esp.: *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*, UNAM-IIF, México, 2011.

Muños Rosales Victórico (coord.) (2009), *Filosofía en México*, UNAM-FFyL, México.,

Nava, Alejandro (2014), *La institucionalización de la razón*, Anthropos/UAM, Barcelona.

Navarro, Bernabé (1965), *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant*, Fondo de Cultura Económica/UNAM, México.

Nicol, Eduardo (1950), *Historicismo y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Nietzsche, Friedrich (1878), "Menschliches, allzu Menschliches", en Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, vol. II, DTV/De Gruyter, Múnich, Berlín y Nueva York, 1988 (trad. esp.: *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Akal, Madrid, 1996).

Oliva Mendoza, Carlos (ed.) (2010), *Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología*, UNAM, México.

_____ (coord.), *Figuras. Estética y fenomenología en Hegel*, UNAM, México.

Olivé, León (1988), *Conocimiento, sociedad y realidad. Problemas del análisis social del conocimiento y del realismo científico*, Fondo de Cultura Económica, 1988, México.

Ooms, Nicole (2911), *La epistemología de Parménides y la paradoja de Menón*, Colihue, Buenos Aires.

_____ (2012), *Cuatro claves para pensar el espacio en Platón*, CEPHCIS/UNAM, México.

Orayen, Raúl (1989), *Lógica, significado y ontología*, UNAM, México.

Ortiz Millán, Gustavo (2009), *La moralidad del aborto*, Siglo XXI Editores, México.

_____ (2011), "Naturalismo y racionalidad práctica en la teoría de la acción de Hume", *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, compilado por Gustavo Leyva, Síntesis/UAM-Iztapalapa, Madrid, 2008, pp. 299-323

Ortiz Millán, Gustavo y Alejandro Cruz Parcero (2015), *Lenguaje, mente y moralidad. Ensayos en homenaje a Mark Platts*, UNAM, México.

Palazón, María Rosa (2006a), *La estética en México. Siglo XX, diálogos entre filósofos*, Fondo de Cultura Económica, México.

_____ (comp.) (2006b), *Antología de la estética en México. Siglo XX*, UNAM, México.

Padilla, Ma. Teresa (2012), *La filosofía como dialéctica. El modelo dialógico del filosofar socrático-platónico*, Academia Española, Madrid.

Paz, Octavio (1955), "El arco y la lira", en Paz, *Obras completas*, vol. I. *La casa de la presencia. Poesía e historia*, Fondo de Cultura Económica, 1994, México.

_____ (1974), "Los hijos del limo", en Paz, *Obras completas*, vol. I. *La Casa...*, *op. cit.*

_____ (1986), "Poesía y modernidad", en Paz, *Obras completas*, vol. I. *La Casa...*, *op. cit.*

Peláez Cedrés, Álvaro J. (2008), *Los* a priori *constitutivos, historia y prospectiva*, Anthropos, Barcelona.

Pereda, Carlos (1994a), *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI Editores, México.
_____ (1994b), *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos, Barcelona.
Perelman, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca (1958), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaires de France, París (trad. esp.: *Tratado de la argumentación*, Gredos, Madrid, 1994).
_____ (1976), *Logique juridique*, Dalloz, París, 1976 (trad. esp.: *La lógica jurídica y la nueva retórica*, Civitas, Madrid, 1988).
_____ (1977), *L'Empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation*, Vrin, París (trad. esp.: *El imperio retórico. Retórica y argumentación*, Norma, Barcelona, 1997).
Pérez Cortés, Sergio (1989), *La política del concepto*, UAM-Iztapalapa, México.
_____ (2010), *Karl Marx. Una invitación a su lectura*, UAM, México.
Pérez Cortés, Sergio y Jorge Rendón (2014), *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de G. W. F. Hegel*, Gedisa/UAM, México.
Pérez Ransanz, Ana Rosa (1999), *Kuhn y el cambio científico*, Fondo de Cultura Económica, México.
Pérez Ransanz, Ana y Ambrosio RosaVelasco (coords.) (2011), *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas. Seminario sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural*, vol. 1., UNAM, México.
Pérez Ransanz, Ana Rosa y Olimpia Lombardi (2012), *Los múltiples mundos de la ciencia. Un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía de la física*. Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, 6, UNAM/Siglo XXI Editores, México.
Picos Bovio, Rolando (coord.) (2017), *Didáctica de la filosofía. Prácticas, retos y expectativas*, Ítaca/UANL, México.
Pinto, Silvio (comp.) (2008), *Bertrand Russell y el análisis filosófico a partir de "On Denoting"*, UAM-Iztapalapa/Juan Pablos, México.
_____ (2009), *Escepticismo del significado y teorías de conceptos*, Anthropos/UAM, Barcelona y México.
_____ (2012), *El proyecto filosófico de David Hume*, UAM, México.
Piñón, Francisco (2013), *Renacimiento: Maquiavelo y Giordano Bruno. Los inicios de una modernidad*, Almaqui, México.
Platts, Mark (1979), *Ways of Meaning. An Introduction to a Philosophy of Language*, Routledge y Kegan Paul, Londres (2ª ed., MIT-Press, 1997, trad. esp.: *Sendas del significado*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, 1993).
_____ (comp.) (1988), *La ética a través de su historia*, UNAM, México.
_____ (1991), *Moral Realities. An essay in philosophical Psychology*, Routledge, Londres y Nueva York.
_____ (1997a), *Dilemas éticos*, UNAM-Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1997b), Sida. Aproximaciones éticas, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.

Platts, Mark (1999), Sobre usos y abusos de la moral. Ética, sida y sociedad, Paidós/UNAM, México.

_____ (ed.) (2006), *Conceptos éticos fundamentales*, UNAM, México.

Priani, Ernesto (2003), *De espíritus y fantasmas. Teoría de la sensibilidad y ética en el Renacimiento*, Edere, México.

_____ (coord.) (2012), *Giovanni Pico Della Mirandola. Su pensamiento, influencias y repercusiones*, UNAM-FFyL, México.

Priani, Ernesto y Arturo Chavolla (coords.) (2005), *Pensamiento y arte en el Renacimiento*, UNAM-FFyL, México.

Quine, Willar v. Orman (1960), *Word and Object*, MIT-Press, Cambridge, Mass. (trad. esp.: *Palabra y objeto*, Herder, Barcelona, 2002).

_____ (1969a), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York (trad. esp.: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974)

_____ (1969b), "Epistemology Naturalized", en W. Quine, 1969, *op. cit.*, pp. 69-90 (trad. esp. en el título: *La relatividad ontológica y otros ensayos, op. cit.*).

_____ (1975), "Five Milestones of Empiricism" (1975), en W. Quine, 1981, *op. cit.*, pp. 67-72 (trad. esp.: "Cinco hitos del empirismo", *Teorías y cosas, op. cit.*).

_____ (1981), *Theories y Things*. Cambridge, Mass./ London. Belknap Press of Harvard University Press (trad. esp.: *Teorías y cosas*, UNAM, México, 1986).

Recaséns Siches, Luis (1936), *Estudios de filosofía del derecho*, Bosch, Barcelona.

_____ (1986), *Tratado general de filosofía del derecho*, 9ª ed., Porrúa, México.

Rescher, Nicholas (1977), *Dialectics. A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*, Suny Press, Nueva York.

Reygadas, Pedro (2015), *El arte de argumentar*, UACM, México.

Rivera Castro, Faviola (2003), *Virtud y justicia en Kant*, Fontamara, México.

_____ (2014), *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, UNAM-IIF, México.

Rivero Weber, Paulina (2000), *Nietzsche. Verdad e ilusión*, UNAM, México.

Robles, José Antonio (1990), *Estudios berkeleyanos*, UNAM-IIF, México.

_____ (1993), *Las ideas matemáticas de George Berkeley*, UNAM-IIF, México.

Rocha, Leticia (2011), *Antropología y moral en René Descartes*, Editorial Académica Española, Madrid.

Roemer, John (ed.) (1986), *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1986.

_____ (1998), *A General Theory of Exploitation y Class*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1998.

Rolleri, José Luis (comp.) (1986), *Estructura y desarrollo de las teorías científicas*, UNAM, México.

Rojas Hernández, Mario (2012), *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*, Ítaca, México.

Rojas Hernández, Mario y Klaus Vieweg (coords.) (2015), *Reconocimiento libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, Ítaca, México.
Rossi, Alejandro (1959), "Razón y fundamento en Hegel", *Diánoia*, Anuario de Filosofía, núm. 5, pp. 117-132.
Saab, Salma (2007), *Los senderos de la explicación mental*, UNAM, México.
Sagols, Lizbeth (2006), *¿Ética en Nietzsche?*, Fontamara, México.
Salmerón, Fernando (1962), *Cuestiones educativas y páginas sobre México*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa.
_____ (1985), "Razón y pasiones en Hegel", *Diánoia*, Anuario de Filosofía, núm. 31, pp. 79-94.
_____ (1991), *Enseñanza y filosofía*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, México.
Salmerón, Fernando y León Olivé (eds.) (1989), *Philosophie und Rechtstheorie in Mexiko*, Dunker & Humblot, Berlín.
Salles, Ricardo (2006), *Los estoicos y el problema de la libertad*, UNAM, México.
Salles, Ricardo y Marcelo Boeri (2014), *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, trad., comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos, Academia Verlag, Sankt-Augustin.
Sánchez Vázquez, Adolfo (1965), *Las ideas estéticas de Marx*, Era, México.
_____ (ed.) (1979), *Estética y marxismo*, 2 vols., Era, México.
_____ (1984), *Ensayos sobre arte y marxismo*, Grijalbo, México.
_____ (2005), *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, UNAM-FFyL, México.
Santiago, Teresa (2003), *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Anthropos/UAM, Barcelona.
Scanlon, Thomas M. (1998), *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Schmidt-Welle, Friedhelm (coord.) (2011), *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo, una crítica de la interculturalidad*, Herder, México.
Schmill, Ulises (1971), *El sistema de la Constitución mexicana*, Porrúa, México.
Sheridan, Guillermo (1985), *Los Contemporáneos ayer*, Fondo de Cultura Económica, México.
_____ (1999), *México en 1932. La polémica nacionalista*, Fondo de Cultura Económica, México.
Seel, Martin (2000), *Ästhetik des Erscheinens*, Hanser, Múnich.
_____ (2002), *Sich bestimmen lassen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
_____ (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
_____ (2010), *El balance de la autonomía. Cinco ensayos*, editado por Gustavo Leyva y Carlos Pereda, Anthropos, Barcelona.
Segura, Luis Felipe (2001), *La prehistoria del logicismo*, Plaza y Valdés, México.
Serrano, Enrique (1996), *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, Interlínea, México.

Serrano, Enrique (2004), *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Anthropos, Barcelona.

Stadler, Friedrich (1997), *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp., *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*, trad. de Luis Felipe Segura Martínez, Fondo de Cultura Económica, México, 2011).

Stepanenko, Pedro (2000), *Categorías y autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, UNAM-IIF, México.

———— (2008), *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*, UNAM-IIF, México.

———— (comp.) (2017), *Luis Villoro, conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones Filosóficas*, UNAM-IIF, México.

Stepanenko, Pedro y Luis Eduardo Hoyos (comps.) (2017), *La crítica de la razón pura, una antología hispanoamericana*, UNAM-IIF/ Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Strawson, Peter (1974), "Social Morality and Individual Ideal", en Strawson, *Freedom and Resentment*, Routledge Kegan & Paul, Londres, 1974, pp. 26-44.

Suárez, Rodolfo (2008), *Feyerabend*, UAM, 2008, México.

Tagle-Marroquin, Jorge (2012), *Truth, Reference, and Contente*, Lambert Academic Publishing, Saarbrucken.

Tarski, Alfred (1933), "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia Philosophica* [Lemberg] 1 (1936), pp. 261-405 (se trata de la edición alemana) (trad. esp.: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972).

———— (1944), "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV, 3 (1944), pp. 341-375 (trad. esp.: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972).

Taylor, Charles [1977], *What is Human Agency?*, en Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers* I, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 15-44.

———— (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. (trad. esp.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996).

Taylor, Richard C. y Luis Xavier López Farjeat (2016), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Routledge, Londres y Nueva York.

Tellkamp, Jörg Alejandro (2015), edición de Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae, Über die Wahrheit*. VI. *De veritate*, pp. 25-29, edición de Paul Hellmeier, Andreas Schönfeld S. J. y Jörg Alejandro Tellkamp, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2015.

Tellkamp, Jörg Alejandro y Farjeat López (2013), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, Vrin, París.

Teresa, José de (2002), *Pruebas cartesianas*, Plaza y Valdés/UAM, México.
Tomasini Bassols, Alejandro (1986), *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, UNAM-IIF, México.
_____ (1988), *El pensamiento del último Wittgenstein*, Trillas, México.
_____ (1992), *Una introducción al pensamiento de Bertrand Russell*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas.
_____ (1994), *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*, INBA/Interlínea, México.
_____ (1995), *Enigmas filosóficos y filosofía Wittgensteiniana*, Interlínea, México.
_____ (2003), *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*, Plaza y Valdés, México.
Torres, Yolanda y Asunción Preisser *et al.* (1996), *Lógica elemental*, UAM, México.
Toulmin, Stephen (1958), *The Uses of Argument*, Cambridge University Press (trad. esp.: *Los usos de la argumentación*, Península, Barcelona, 2007).
Trueba, Carmen (2004), *Ética y tragedia en Aristóteles*, Anthropos/UAM, Barcelona y México.
Valdés, Margarita (comp.) (1993), *Relativismo lingüístico y epistemológico*, Asociación Mexicana de Filosofía/UNAM-IIF, México.
_____ (1996) (comp), *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*, UNAM-IIF, México.
_____ (comp.) (2001), *Controversias sobre el aborto*, UNAM-IIF/Fondo de Cultura Económica, México.
Valdés, Margarita M. y Miguel Ángel Fernández (comps.) (2011), *Virtudes, normas y valores epistémicos*, UNAM, México.
Valdivia Dounce, Lourdes (1989), *Introducción a la semántica y ontología de Frege*, UNAM, México.
_____ (1998), *Palabras y cosas, una semántica cognitiva de los términos singulares*, UNAM, México.
Valverde, Nuria (2007), *Actos de precisión. Instrumentos científicos, opinión pública y economía moral en la Ilustración española*, CSIC, Madrid.
van Parijs, Philippe (1993), *Marxism Recycled*, Cambridge University Press, Cambridg, 1993.
Vargas, Alberto (1991), "Sobre el *Tractatus* de Wittegenstein", *Iztapalapa*, año 14, núm. extraordinario de 1994.
Vargas, Alberto e Isabel Cabrera (1991), "La construcción del mundo en el *Tractatus*", *Signos. Anuario de Humanidades*, año V, t. III, 1991, pp. 17-30.
Vargas Lozano, Gabriel (1980), *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, UAP, Puebla.
_____ (1984) *Marx y su crítica de la filosofía*, UAM, México.
_____ (1994), *Más allá del derrumbre*, Siglo XXI Editores, México.
Vázquez, Rodolfo (2005), *Derecho, moral y poder. Ensayos de filosofía jurídica*, Porrúa/ITAM, México.
_____ (2006), *Entre la libertad y la igualdad. Introducción a la filosofía del derecho*, Trotta, Madrid.

Vázquez, Rodolfo (2008), *Teoría del derecho*, Oxford University Press, México.
Velasco, Ambrosio (1995), "La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea", *Diánoia*.
_____ (comp) (1997), *Racionalidad y cambio científico*, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la UNAM/Paidós, México.
_____ (1998), *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, , UNAM-ENEP-Acatlán, México.
Velázquez, Jorge (1998), *¿Qué es el Renacimiento? La idea de Renacimiento en la conciencia histórica de la Modernidad*, UAM, México.
Villanueva, Enrique (1975), "El argumento del lenguaje privado (I) y (II)", *Crítica*, núms. 20- 21.
_____ (1984), *Lenguaje y privacidad*, UNAM, México.
Villoro, Luis (1992), *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.
Wilson, John (1963), *Thinking with Concepts*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass.
Wittgenstein, Ludwig (1921), *Tractatus Logico Philosophicus* (trad. esp., *Tractatus logico-philosophicus*, versión e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, Madrid, 2003).
_____ (1953), *Philosophische Untersuchungen* (trad. esp. de Ulises Moulines: *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, 1988).
Xirau, Ramón (1975), *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*, Alianza Editorial, Madrid.
Yébenes, Zenia (2007), *Figuras de lo imposible, Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, Barcelona.
_____ (2011), *Travesías nocturnas. Ensayos entre locura y santidad*, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, Barcelona
Zagal, Héctor (2008), *Ensayos de metafísica, ética y poética, Los argumentos de Aristóteles*, Universidad de Navarra, Pamplona.
_____ (2013), *Felicidad, placer, virtud, la vida buena según Aristóteles*, Ariel, Madrid.
Zubieta Russi, Gonzalo (1968), *Manual de lógica para estudiantes de matemáticas*, Trillas, México.

Tercer Excurso
La irrupción de la filosofía política

Alexy, Robert (1986), *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
Anderson-Gold, Sharon (2005), "Kantische Grundlagen des gegenwärtigen Kosmopolitismus", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, año 53, foll. 1, pp. 97-109.
Arriarán, Samuel (2001), *Multiculturalismo y globalización*, UPN, México.

Beauvoir, Simone de (1949), *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, París (trad. esp.: *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 1998).

Bobbio, Norberto (1985), *El futuro de la democracia*, Plaza y Janés, Barcelona (trad. esp.: *Il futuro della democrazia*, Giulio Einaudi, Turín, 1984).

Bolaños Guerra, Bernardo (2013), *Esclavos, migrantes y narcos. Acontecimiento y biopolítica en América del Norte*, UAM-Cuajimalpa/Juan Pablos, México.

Brock, Gillian y Harry Brighouse (eds.) (2005), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Butler, Judith (1990), *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York.

_____ (1993), *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Nueva York.

Cohen, Jean y A. Arato (1992), *Civil Society and Political Theory*, MIT-Press, Cambidge, Mass.

Di Castro, Elisabetta (1998), *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio*, Fontamara/UNAM, México.

Dieterlen, Paulette (2001), *Ensayos sobre justicia distributiva*, Fontamara, México.

_____ (2003), *La pobreza.Un estudio filosófico*, Fondo de Cultura Económica/UNAM-IIF, México.

Dieterlen, Paulette (ed.) (1997), *De la justicia global a la justicia local*, UNAM, México.

Dussel, Enrique (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.

_____ (2009), *Política de la liberación*, vol. II. *Arquitectónica*, Trotta, Madrid.

Espinosa Damián, Gisela y Ana Lau Jaiven (2011), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México, 1910-2010*, UAM-Xochimilco/Ítaca/CONACYT/Ecosur, México.

Eucken, Walter (1952), *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, 6. *Durchges. Aufl. mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Ernst-Joachim Mestmäcker*, Mohr, Tubinga, 1990.

Fernández Santillán, José (1994), *Filosofía política de la democracia*, Fontamara, México.

_____ (1996), *Norberto Bobbio. El filósofo y la política. Antología*, Fondo de Cultura Económica, México.

Freud, Sigmund (1905), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (trad. esp. de José Luis Etcheverry: *Tres ensayos sobre teoría sexual*, en Freud, *Obras completas*, vol. VII. *Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905). "Fragmento de análisis de un caso de histeria" (Caso "Dora")*, Amorrortu Editores, Buenos Aires y Madrid.

Friedan, Betty (1963), *The Feminine Mystique*, W. W. Norton & Company, Nueva York (trad. esp.: *La mística de la feminidad*, Cátedra, Madrid, 2009).

Friedan, Betty (1998), "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie", en Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1998, pp. 91-169.

Galindo, Claudia (2009), *Hannah Arendt. La recuperación de la dignidad de la política*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes.

García González, Dora Elvira (2002), *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, Plaza y Valdez, México.

_____ (2005), *Del poder político al amor al mundo*, Porrúa/ITESM, México.

Garzón Valdés, Ernesto (2000), *Instituciones suicidas. Estudios de ética y política*, Paidos/UNAM-FFyL, México.

Garzón Valdés, Ernesto y Fernando Salmerón (eds.) (1993), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM-IIF, México.

González Plascencia, Luis y Mario Alfredo Hernández (coords.) (2017), *Razones universales de justicia y contextos particulares de injusticia*, Tirant lo Blanch, México.

Gouges, Olympe de (1791), *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana (Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne)*. Disponible en la Biblioteca Nacional de Francia; en: <http://gallica.bnf.fr/ark,/12148/bpt6k426138/f4.image>.

Granja Castro, Dulce María y Gustavo Leyva (2009) (eds.), *Cosmopolitismo, globalización y democracia*, Anthropos/UAM, Barcelona y México.

Gutiérrez, Griselda (1994), *La democracia posible. El diseño político de Weber*, Ediciones Coyoacán, México.

_____ (1999), *La constitución del sujeto de la política. Discurso político y producción simbólica*, Fontamara/UNAM-FFyL, México.

_____ (2002a), *Perspectiva de género. Cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*, UNAM-PUEG/Miguel Ángel Porrúa, México.

_____ (coord.) (2002b), *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*, UNAM-PUEG, México.

Habermas, Jürgen (1983) "Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm", en Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (trad. esp. de Ramón Cotarelo García: "Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación", *Conciencia moral y acción comunicativa*, Trotta, Madrid, 2008, pp. 53-119).

_____ (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1998), "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie", en Habermas, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 91-169.

Hayek, Friedrich A. von (1982), *Law, Legislation, and liberty. A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

Held, David (1995), *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford University Press, Stanford.

Hierro, Graciela (1985), *Ética y feminismo*, UNAM, México.
Kersting, Wolfgang (1994), *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. WGB, Darmstadt.
——— (2001), *Filosofía política del contractualismo moderno*, UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdés Instituto Goethe/DAAD, México.
Kymlicka, Will (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford.
——— (1995), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford.
Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, 2 vols., Seuil, París (reedición, 1999).
Laclau, Ernesto (2005), *On Populist Reason*, Verso, Londres y Nueva York, (trad. esp.: *La razón populista*, trad. de Soledad Laclau, Fondo de Cultura Económica, México, 2005).
——— (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.
Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1983), "La estrategia socialista, ¿Hacia dónde ahora?", *Zona Abierta*, 28, abril-junio, pp. 47-68.
——— (1985), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres.
——— (2001), Prefacio a la 2ª ed. de Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy...*, *op. cit.*, Verso, Londres..
Lamas, Marta (2007), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, Fondo de Cultura Económica/Conaculta, México.
Lara, María Pía (1999), *Moral Textures, Feminist Narratives in the Public Sphere*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
Lau, Ana (1987). *La nueva ola del feminismo en México. Conciencia de la acción de lucha de las mujeres*, Planeta, México.
Lazo, Pablo (2008), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, UIA, México.
——— (2016), *Charles Taylor. Hermenéutica, ética y política*, Gedisa, México.
Leyva, Gustavo (2016), "Luis Villoro, pensar la otredad, repensar la libertad, radicalizar la democracia", en Leyva y Rendón (eds.), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa, México, pp. 387-427.
——— (2017), "Filosofía política en Latinoamérica", en Osvaldo Guariglia, Reyes Mate y León Olivé *et al.* (coords.), *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, vol. 33/2, Trotta, Madrid, pp. 377-439.
Leyva Gustavo y Dulce María Granja (eds.) (2009), *Cosmopolitismo*, Anthropos, Barcelona.
Leyva, Gustavo y Jorge Rendón (eds.) (2016), *Luis Villoro. Filosofía, historia y política*, Gedisa, México.
Mariátegui, José Carlos [1928], *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, prólogo de Aníbal Quijano; notas, cronología y bibliografía de Elizabeth Garrels, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.
Marquet, Antonio (2006), *El crepúsculo de Heterolandia, Mester de Jotería. Ensayos sobre cultura de las exhuberantes tierras de la nación Queer*, UAM, México.

Marquet, Antonio (2018), *Elegebeteando*, UAM, México.
Martínez Estrada, Ezequiel (1933), *La radiografía de la Pampa*, Losada, Buenos Aires.
Miller, David (1998), *Social Justice*, Oxford University Press, Oxford.
_____ (1999), *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Muñoz, María Teresa (2011), *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano*, UIC, México.
Nino, Carlos Santiago (1978), "Las concepciones fundamentales del liberalismo", en Nino, *Derecho, moral y política*, II. *Fundamentos del liberalismo político. Derechos humanos y democracia deliberativa*, Gedisa, Buenos Aires (2007), pp, 19-29.
_____ (1996), *The Constitution of Deliberative Democracy*, Yale University Press, New Haven.
Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York.
O' Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead (1986), *Transitions from Authoritarian Rule, Latin America*, Johns Hopkins University, Baltimore.
Olive, León (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós/UNAM, México.
Ortiz Leroux, Serio (2014), *En defensa de la República. Lecciones de teoría política republicana*, Ediciones Coyoacán, México.
Pereda, Carlos, Julieta Marcone, María Teresa Muñoz y Sergio Ortiz Leroux (eds.) (2017), *Diccionario de justicia*, Siglo XXI Editores, México.
Pereyra, Carlos (1982), "Sobre la democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas", *Nexos*, núm. 57, septiembre (se cita según la versión publicada en Pereyra, 1990, pp. 31-38).
_____ (1983a), "Democracia y socialismo", intervención en un acto organizado por el PSUM (se cita según la versión publicada en Pereyra, 1990, pp. 39-43).
_____ (1983b), "La construcción del sujeto político", ponencia presentada en el Centenario de la muerte de Karl Marx (se cita según la versión publicada en Pereyra, 1990, pp. 45-50).
_____ (1984), "La democracia suspendida", *Nexos*, núm. 75, marzo (se cita según la versión publicada en Pereyra, 1990, pp. 51-55).
_____ (1986), "El viraje hacia la democracia II", participación en la mesa redonda "La situación de la filosofía en el mundo hispánico. El pensamiento político y social", II Encuentro Hispano-Mexicano de Filosofía Moral y Política, Pazo de Mariñán y Madrid (se cita según la versión publicada en Pereyra, 1990, pp. 79-82).
_____ (1987a), "Democracia y revolución", *Nexos*, núm. 97, enero (se cita según la versión publicada en Pereyra, 1990, pp. 57-63).
_____ (1987b), "El viraje hacia la democracia I", entrevista colectiva en *Cuadernos Políticos*, núms. 49-50, enero-junio (se cita según la versión publicada en Pereyra, 1990, pp. 69-78).

Pereyra, Carlos (1987c), "La cuestión de la democracia" (se cita según la versión publicada en Pereyra, 1990, pp. 83-87).

_____ (1988), "Democracia política y transformación social" (se cita según la versión publicadaa en Pereyra, 1990, pp. 89-100).

_____ (1990), *Sobre la democracia*, Cal y Arena, México.

_____ (2010), *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rabotnikof, Nora (1989), *Max Weber, desencanto, política y democracia*, UNAM, México.

_____ (2005), *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, UNAM-IIF, México.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

_____ (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.

_____ (1999), *The Law of Peoples. With, The Idea of Public Reason Revisited*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Rodríguez Zepeda, Jesús (2003), *La política del consenso, una lectura crítica del liberalismo político de John Rawls*, Anthropos, Barcelona.

_____ (2010), *El igualitarismo liberal de John Rawls. Estudio de la teoría de la justicia*, M. Á. Porrúa/UAM, México.

_____ (2011), *Democracia, educación y no discriminación*, Cal y Arena, México.

_____ (con Tatiana Rincón Covelli) (2013), *La justicia y las atrocidades del pasado. Teoría y análisis de la justicia transicional*, M. Á. Porrúa/UAM-Iztapalapa, México.

Sahuí, Alejandro (2000), *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, Ediciones Coyoacán, México.

Salazar, Luis (2004), *Para pensar la política. La lección de los clásicos*, UAM, México.

Santiago, Teresa (2013), *La guerra humanitaria. Pasado y presente de una controversia filosófica*, UAM/Gedisa, México.

Stepanenko, Pedro (comp.) (2017), *Luis Villoro, conocimiento y emancipación. Homenaje póstumo del Instituto de Investigaciones Filosóficas*, UNAM, México.

Taylor, Charles (1994), "The Politics of Recognition", en A. Gutmann (ed.), *Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton.

van Parijs, Philippe (1995), *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford University Press, Oxford.

Velasco, Ambrosio (2006), *Republicanismo y multiculturalismo*, Siglo XXI Editores, México.

Villoro, Luis (1950), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México.

_____ (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México.

Villoro, Luis (2003), *De la libertad a la comunidad*, Fondo de Cultura Económica/ITESM, México.

_____ (2008), *La significación del silencio y otros ensayos*, UAM, México.

Weber, Max (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der verstehenden Soziologie. Besorgt von Johannes Winckelmann*, J. C. B. Mohr, Tubinga (se cita según la edición estudiantil de esta editorial publicada en 1976).

Yturbe, Corina de (2001), *Pensar la democracia. Norberto Bobbio*, UNAM-IIF, México.

Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.

Anexo 1
*Instituciones de enseñanza de filosofía en México**

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
Aguascalientes	Universidad Autónoma de Aguascalientes	1992	Centro de Ciencias Sociales y Humanidades. Departamento de Filosofía: <http://www.uaa.mx/centros/ccsh/df/>
	Universidad del Valle de Atemajac, Campus: Aguascalientes		A distancia: <https://www.univa.mx/sedes/guadalajara/oferta-academica/universidad-a-distancia/ciencias-sociales/filosofia-y-teologia>
	Universidad Villasunción		<http://www.uvas.edu.mx/paginas/ags/modulos/campus/filosofia/index.php>
Baja California	Instituto Superior de Filosofía, Seminario Diocesano de Mexicali		
	Universidad Autónoma de Baja California, Campus: Tijuana	1986	Facultad de Humanidades: <http://www.uabchumanidades.com/filosofia>
Baja California Sur	Universidad Autónoma de Baja California Sur		Departamento Académico de Humanidades: <http://www.uabcs.mx/ofertas/carrera/13>

* Agradezco a la Asociación Filosófica de México, A. C., los datos suministrados para la confección de este anexo.

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
Campeche	Instituto Superior de Filosofía Santo Tomás de Aquino		
Chiapas	Instituto de Estudios Superiores "Tomás de Aquino"	2000	<https://iestafil.wordpress.com/> <https://iestafil.wordpress.com/programas/>
	Universidad Autónoma de Chiapas		Facultad de Humanidades: <http://www.unach.mx/index.php/oferta-educativa/licenciaturas/307-licenciaturas&licid=86>
Chihuahua	Universidad Autónoma de Chihuahua, Campus: Ciudad Universitaria	1967	Facultad de Filosofía y Letras, modalidad presencial: <http://www.ffyl.uach.mx/filosofia.html> modalidad abierta y a distancia: <http://www.ffyl.uach.mx/filosofia_abierta.html>
Coahuila	Seminario de Saltillo		<http://seminario.diocesisdesaltillo.org.mx/index.php/licenciatura-filosofia/>
Colima	Universidad de Colima, Campus: Delegación Regional núm. 5 Villa de Álvarez		Escuela de Filosofía: <http://portal.ucol.mx/ef/c-174.htm> <http://portal.ucol.mx/ef/c-21.htm>
Distrito Federal (Ciudad de México)	Instituto Científico Técnico y Educativo	1999	<http://www.universidadicte.edu.mx/site/licenciatura-en-filosofia/>
	Instituto Salesiano de Estudios Superiores	1993	<http://institutosalesiano.edu.mx/oferta-academica/licenciaturas/filosofia/>
	Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos	1999	<http://www.isee.edu.mx/inicio/licenciaturas/filosof%C3%ADa/plan-de-estudios.aspx#ancla> Maestría: <http://www.isee.edu.mx/inicio/posgrados/maestr%C3%ADa-en-filosof%C3%ADa/plan-de-estudios.aspx#ancla>

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
	Universidad Anáhuac, Campus: Sur		Maestría: <http://www.anahuac.mx/mexico/posgrados/images/docs/MaestriaenFilosofia_CampusSur.pdf> Doctorado: <http://www.anahuac.mx/mexico/posgrados/images/docs/DoctoradoenFilosofia_CampusSur.pdf>
	Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Campus: Centro Histórico		Licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas: <https://www.uacm.edu.mx/Oferta-acad%C3%A9mica/CHyCS/Filosofia_Historia_Ideas>
	Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Campus: Iztapalapa		<https://www.uacm.edu.mx/Oferta-acad%C3%A9mica/CHyCS/Filosofia_Historia_Ideas>
	Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Campus: Tezonco		<https://www.uacm.edu.mx/Oferta-acad%C3%A9mica/CHyCS/Filosofia_Historia_Ideas>
	Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa	1974	Departamento de Filosofía División de Ciencias Sociales y Humanidades: <http://dcsh.izt.uam.mx/departamentos/filosofia/filosofia.html> <http://www.uam.mx/licenciaturas/pdfs/40_7_Licenciatura_en_Filosofia_IZT.pdf>
		1997	Maestría y Doctorado en Filosofía Moral y Política: <http://dcsh.izt.uam.mx/posgrados/humanidades/fmyp.html> Maestría y Doctorado en Filosofia de la Ciencias y del Lenguaje: <http://dcsh.izt.uam.mx/posgrados/humanidades/fcyl.html>

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
	Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa		Licenciatura en Humanidades: <http://dcsh.cua.uam.mx/licenciaturas/humanidades/> Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades: <http://dcsh.cua.uam.mx/posgrado/doctorado/avisos-d/>
	Universidad del Claustro de Sor Juana		<http://www.ucsj.edu.mx/licenciatura-en-filosof%C3%ADa.html>**
	Universidad Iberoamericana, Campus: Ciudad de México	1948	<http://ibero.mx/licenciaturas/licenciatura-en-filosof>
			Maestría en Filosofía: <http://ibero.mx/posgrados/maestr-en-filosof> Doctorado en Filosofía: <http://ibero.mx/sites/default/files/doctorado-en-filosofia.pdf>
	Universidad Intercontinental, Campus Sur	1987	<http://www.uic.edu.mx/filosofia/>
		2001	Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura: <http://www.uic.edu.mx/maestria-en-filosofia-y-critica-de-la-cultura/>
	Universidad La Salle, Campus: Benjamín Franklin	1995	<http://www.lasalle.mx/oferta-educativa/licenciaturas/facultad-humanidades/filosofia/>
		1997	Maestría en Filosofía Social: <http://www.lasalle.mx/oferta-educativa/maestria/facultad-humanidades/filosofia-social/>
	Universidad Nacional Autónoma de México, Campus: Ciudad Universitaria	1924 1924	Facultad de Filosofía y Letras Escolarizada: <http://oferta.unam.mx/carreras/75/filosofia> <http://colegiodefilosofia.filos.unam.mx/informacion-academica/plan-de-estudios/>

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
	Universidad Nacional Autónoma de México, Campus: Ciudad Universitaria	1979	Abierta y a Distancia: <http://suayed.unam.mx/oferta/fichas_abierta/lic_filosofia_nvo.html>
		1970	Maestría en Filosofía: <http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/docs/mtria.html>
		1970	Doctorado en Filosofía: <http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/docs/docto.html>
	Universidad Panamericana, Campus: Ciudad de México	1994	Escolarizada: <http://www.up.edu.mx/es/escuelas/mex/filosofia>
		1993	Abierta: <http://www.up.edu.mx/es/uabierta/filosofia>
		2014	Maestría en Filosofía Antigua: <http://www.up.edu.mx/es/posgrado/mex/maestria-en-filosofia-antigua>
	Universidad Pontificia de México		<http://www.pontificia.edu.mx/index.php/facultades/filosofia/objetivo> Bachiller en Filosofía: <http://www.pontificia.edu.mx/index.php/facultades/filosofia/1er-ciclo-bachillerato> Licenciatura: <http://www.pontificia.edu.mx/index.php/facultades/filosofia/2do-ciclo-licenciatura> Doctorado: <http://www.pontificia.edu.mx/index.php/facultades/filosofia/3er-ciclo-doctorado>
Estado de México	Universidad Autónoma del Estado de México, Campus: Toluca	1977	Facultad de Humanidades: <http://humanidades.uaemex.mx/filosofia/>

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
	Universidad Autónoma del Estado de México, Campus: Toluca		Maestría y Doctorado en Ética Social // Filosofía Contemporánea: <http://humanidades.uaemex.mx/posgrado/>
	Universidad Nacional Autónoma de México, Campus: Facultad de Estudios Superiores Acatlán	1984	<http://filosofia.acatlan.unam.mx/>
Guanajuato	Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino	1992 1996	Centro de Estudios de Filosofía: <http://filosofiacefta.com/licenciatura-filosofia/>
	El Colegio de León	1999	Maestría en Filosofía: <http://elcolegiodeleon.org//maestrias> Doctorado en Filosofía: <http://elcolegiodeleon.org//doctorados>
	Universidad de Guanajuato, Campus: Facultad de Filosofía y Letras		Departamento de Filosofía: <http://www.ugto.mx/licenciaturas/por-area-del-conocimiento/ciencias-sociales-y-humanidades/filosofia> Maestría en Filosofía: <http://www.maestriafilosofia.ugto.mx/> Doctorado en Filosofía: <http://www.posgrados.ugto.mx/Posgrado/Default.aspx?p=260111>
	Universidad Franciscana de México, Campus: León	2005	<http://www.ufm.edu.mx/index.php/programas-educativos/licenciaturas/humanisticas/filosofia>
	Ateneo Educativo de Formación Integral	1991	<http://filosofia.net/cdf/ugk/ate.htm>
	Instituto Cultural Leonés	1997	<http://filosofia.net/cdf/ugk/icl.htm>
Guerrero	Universidad Autónoma de Guerrero, Campus: Chilpancingo		

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
Hidalgo	San Felipe de Jesús		
Jalisco	Universidad Autónoma de Guadalajara, Campus: Guadalajara		Maestría en Filosofía: <http://www.uag.mx/Universidad/Posgrado/Humanidades-Maestria-Filosofia> Doctorado en Filosofía: <http://www.uag.mx/Universidad/Posgrado/Humanidades-Doctorado-Filosofia>
	Universidad de Guadalajara, Campus: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades	1957	Departamento de Filosofía: <http://www.cucsh.udg.mx/licenciaturas/licenciatura_en_filosofia> Maestría en Estudios Filosóficos: <http://www.cucsh.udg.mx/maestrias/maestria_en_estudios_filosoficos> Doctorado en Humanidades: <http://www.cucsh.udg.mx/doctorados/doctorado_en_humanidades>
	Universidad del Valle de Atemajac, Campus: Guadalajara		Universidad a Distancia: <http://www.univa.mx/sedes/guadalajara/oferta-academica/universidad-a-distancia/ciencias-sociales/filosofia-y-teologia>
	Universidad del Valle La Grana		<http://www.univag.com.mx/oferta-academica.html>
	Instituto de Filosofía		<https://if.edu.mx/filosofia.php> No escolarizada /a Distancia: <https://if.edu.mx/filosofia_no_escolarizada.php>
	Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente		Filosofía y Ciencias Sociales: <https://carreras.iteso.mx/filosofia-ciencias-sociales> Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales: <https://posgrados.iteso.mx/maestria-filosofia-ciencias-sociales>

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
	Universidad América Latina		Sistema abierto: <https://www.ual.edu.mx/carrera/filosofia>
	Educación Integral de San Miguel El Alto		
Michoacán	Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Campus: Sede		(443) 322 3500 Extensión 4148 y (443) 327 1799 <http://filos.umich.mx/>
	Universidad Vasco de Quiroga, Campus: Santa María		(786) 154 02 02
	Instituto de Ciencias Teológicas y Filosóficas Gabriel Méndez Plancarte	2000	<https://es-la.facebook.com/pages/INSTITUTO-DE-CIENCIAS-TEOI%C3%93GICAS-Y-FILOS%C3%93FICAS-GABRIEL-M%C3%89NDEZ-PLANCARTE/1446413221281O>
Morelos	Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos		Cerrado permanentemente
	Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Campus: Chamilpa		(777) 329-79-00
	Instituto Sapientia		(777) 313-5583 (777) 311-0922
Nayarit	Universidad Autónoma de Nayarit		Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades: <http://www.uan.edu.mx/es/licenciatura-en-filosofia>
Nuevo León	Universidad Autónoma de Nuevo León, Campus: Ciudad Universitaria		<http://www.filosofia.uanl.mx:8080/web/>
	Universidad de Monterrey		<http://www.udem.edu.mx/Esp/Carreras/Educacion-y-Humanidades/licenciado-en-filosofia/Pages/descripcion-carrera.aspx>
	Universidad Humanista de las Américas		<http://uha.edu.mx/lic-filosofia/>

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
	Instituto de la Arquidiócesis de Monterrey		Licenciatura en Ciencias Religiosas: <http://www.iarquidiocesismty.edu.mx/2016/03/licenciatura-en-ciencias-religiosas-2/>
	Universidad Cervantina		
	Universidad Fray Servando		Licenciado en Ciencias Humanas: <http://www.educacioncontinuafrays com.mx/#>
	Instituto de Estudios Humanísticos Sede de la Sabiduría	2008	<https://es-la.facebook.com/pg/iehss/about/?ref=page_internal>
Puebla	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Campus: Puebla	1965	***
	Universidad del Desarrollo del Estado de Puebla, Campus: Puebla		
	Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Campus: Puebla	1977	<https://www.upaep.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=200&Itemid=167> <https://www.upaep.mx/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=395&Itemid=2185> Licenciatura en Humanidades: <https://www.upaep.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=11942&Itemid=1480>
	Universidad Iberoamericana Puebla	1981	Licenciatura en Literatura y Filosofía: <https://www.iberopuebla.mx/oferta-academica/licenciaturas/humanidades/literatura-y-filosofia>
Querétaro	Universidad Autónoma de Querétaro, Campus: Ciudad Universitaria	1987	Facultad de Filosofía: <http://www.uaq.mx/index.php/oferta-educativa/programas-educativos/ff/licenciaturas-ff/licenciatura-en-filosofia>

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
		2012	Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada: <http://www.uaq.mx/index.php/oferta-educativa/programas-educativos/ff/maestrias-ff/maestria-en-filosofia-contemporanea-aplicada>
	Colegio Universitario de la Santa Cruz		
San Luis Potosí	Universidad Abierta		<du.mx/licenciatura-filosofia>
	Universidad del Centro de México		
Sinaloa	Universidad Autónoma de Sinaloa, Campus: Culiacán	1982	Escuela de Filosofía: <http://web.uas.edu.mx/web/index.php?seccion=oferta-educativa&tipo-carrera=licenciatura&area=6&op=41d&optativas=1&escuela=74&carrera=69>
	Instituto de Estudios Superiores Vizcaya Pacífico, A.C.		**
Sonora	Instituto de Ciencias y Educación Superior		**
Tabasco	Universidad Mundo Maya, Campus: Villahermosa		
Tamaulipas	Instituto de Estudios Superiores de Tamaulipas		<http://www.iest.edu.mx/oferta-educativa/profesional/filosofia>
			Maestría en Humanidades: <http://www.iest.edu.mx/oferta-educativa/posgrado/maestria-en-humanidades>
Tlaxcala	Universidad Abierta de Tlaxcala	2004	<http://universidadabiertadetlaxcala.com/index.php/index.php/licenciaturas/filosofia> <http://universidadabiertadetlaxcala.com/index.php/plan-de-estudios-licenciaturas/filosofia>

Estado	*Nombre de la institución*	*Año de creación de la facultad o departamento de filosofía*	*Licenciatura en filosofía (fecha de creación y dirección electrónica)*
	Universidad Autónoma de Tlaxcala, Campus: Tlaxcala		<http://filosofia.uatx.mx/fyl/> <http://filosofia.uatx.mx/fyl/?page_id=50>
			Maestría en Humanidades: <http://filosofia.uatx.mx/fyl/wp-content/uploads/2016/10/Maestr%C3%ADa.pdf>
Veracruz	Centro de Estudios Superiores Guillermo Nicolás		<http://guillermo-nicolas.com/> <http://guillermo-nicolas.com/opciones-de-estudio/>
	Universidad Veracruzana, Campus: Unidad de Humanidades - Xalapa	1999	Facultad de Filosofía: <https://www.uv.mx/docencia/programa/Creditos.aspx?Programa=FILO-07-E-CR> Maestría en Filosofía: <https://www.uv.mx/humanidades/noticias/maestria-en-filosofia/> Doctorado en Filosofía: <https://www.uv.mx/humanidades/noticias/doctorado-en-filosofia/>
	Universidad Popular Autónoma de Veracruz		**
Yucatán	Universidad Anáhuac, Campus: Mérida		Educación continua en Humanidades**
	Universidad del Mayab	---	
	Universidad Mesoamericana de San Agustín	---	
Zacatecas	Universidad Autónoma de Zacatecas, Campus Universitario	1993	Unidad Académica de Filosofía: <http://filosofia.uaz.edu.mx/>
		2002	<http://filosofia.uaz.edu.mx/licenciatura1>
		1999	Maestría en Filosofía Teórica y Práctica: <http://filosofia.uaz.edu.mx/maestria1>
		2017	Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas

Anexo II
Revistas de filosofía

Nombre de la revista	*Dirección electrónica de la revista*	*Institución de adscripción*	*Periodicidad*	*Año de inicio de publicación*
Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica	<https://clafen.org/blog/2017/07/16/acta-mexicana-de-fenomenologia>	Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas	Anual	2017
Andamios	<https://www.uacm.edu.mx/andamios>	Universidad Autónoma de la Ciudad de México	Cuatrimestral	2004
*Avatares. Cuaderno de Investigaciones en Cultura y Filosofía***	<https://servicios.uic.edu.mx/avatares/avatares.html>	Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental	Semestral	2000
Crítica	<http://critica.filosoficas.unam.mx/>	UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas	Cuatrimestral (abril, agosto y diciembre)	1967
Desacatos	<http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/index>	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social	Cuatrimestral	1999
Dianoia	<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4336>	UNAM-Facultad de Filosofía y Letras	Cuatrimestral	1968-1969
*Destellos***	<http://destellos.filos.unam.mx/>	UNAM-Facultad de Filosofía y Letras	Semestral	2014
Devenires	<http://devenires.umich.mx/>	Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo–Facultad de Filosofía "Dr. Samuel Ramos Magaña" – Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"	Semestral (enero y julio)	2000
Dialéctica	<http://www.revistadialectica.org/index1.html>	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla	Semestral (enero y junio)	1976

Nombre de la revista	*Dirección electrónica de la revista*	*Institución de adscripción*	*Periodicidad*	*Año de inicio de publicación*
Diálogos		El Colegio de México (a partir del número 13)		1964-1985
Diánoia	<http://dianoía.filosoficas.unam.mx/>	UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/ Fondo de Cultura Económica	Semestral (mayo y noviembre)	1955
*En-claves del Pensamiento***	<http://aplicaciones.ccm.itesm.mx/journals/index.php/enclaves/>	Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey – División de Humanidades y Ciencias Sociales	Semestral	2007
*Estudios***	<http://estudios.itam.mx/es>	Instituto Tecnológico Autónomo de México	Trimestral	1984
*Estudios del Discurso***	<http://revistas.uaem.mx/index.php/estudiosdeldiscurso>	Universidad Autónoma del Estado de Morelos	Semestral	2015
Euphyia	<http://www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial/pp_euphyia.html>	Universidad Autónoma de Aguascalientes	Semestral	2007
Filosofía y Letras: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras	<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/3536>	UNAM – Facultad de Filosofía y Letras		1941-1958
*Graffylia***	<http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/wb/filosofia/graffylia> <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/>	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla	Semestral (enero y julio)	2003
Inserciones	<http://www.pontificia.edu.mx/inserciones2.php>	Universidad Pontificia de México	Semestral	
Iztapalapa	<http://148.206.53.234/revistasuam/iztapalapa/>	UAM – Iztapalapa	Semestral	1979
*La Lámpara de Diógenes***	<http://www.ldiogenes.buap.mx/>	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla	Semestral	2000
Logos	<http://editorialparmenia.com.mx/publicaciones-periodicas/logos-revista-de-filosofia.html>	Universidad La Salle	Semestral	1973
*Ludus Vitalis***	<https://www.centro lombardo.edu.mx/ludus-vitalis/>	Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales. Vicente Lombardo Toledano	Semestral	1993
Metamorfosis		Universidad Autónoma de Chihuahua		

Nombre de la revista	*Dirección electrónica de la revista*	*Institución de adscripción*	*Periodicidad*	*Año de inicio de publicación*
*Murmullos filosóficos***	<http://revistas.unam.mx/index.php/murmullos>	UNAM – Dirección General de Colegio de Ciencias y Humanidades	Semestral (enero y julio)	2011
*Nova Tellus***	<https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt>	UNAM – Instituto de Investigaciones Filológicas	Semestral	1983
*Open Insight***	<http://openinsight.mx/index.php/open>	Centro de Investigación Social Avanzada	Semestral (enero y julio)	2010
Palos de la Crítica		UNAM – Facultad de Ciencias Políticas y Sociales	Semestral	1980-1983
*Piezas***	<http://www.if.edu.mx/revista.php> <http://revistapiezas.wixsite.com/piezas-en-dialogo>	Instituto de Filosofía A.C.	Semestral	2005
*Protrepsis***	<http://www.protrepsis.cucsh.udg.mx/Forms/wfrSection.aspx>	Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía	Semestral	2011
*Quadripartita Ratio: Revista de Retórica y Argumentación***	<http://www.revistascientificas.udg.mx/index.php/CRRAR>	Universidad de Guadalajara – Departamento de Filosofía	Semestral	2016
Reflexiones Marginales	<http://reflexiones marginales.com/3.0/>	Universidad Nacional Autónoma de México	Trimestral	2010
Revista de Filosofía	<http://revistas.ibero.mx/filosofia/>	Universidad Iberoamericana	Semestral (enero y julio)	1968
Revista Internacional de Filosofía Política	<http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,25430941&_dad=portal&_schema=PORTAL>	Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa) – Departamento de Filosofía / Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED (España)	Semestral	1993-2010
Signos Filosóficos	<http://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF>	Uuniversidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa) – Departamento de Filosofía	Semestral (enero y julio)	Inicialmente dentro de *Signos. Anuario de Humanidades* (1987-1998). Como *Signos Filosóficos*: 1999

Nombre de la revista	*Dirección electrónica de la revista*	*Institución de adscripción*	*Periodicidad*	*Año de inicio de publicación*
*Sincronía***	<http://sincronia.cucsh.udg.mx/>	Universidad de Guadalajara – Departamento de Filosofía / Departamento de Letras	Semestral (enero y julio)	1996
*Revista Stoa***	<http://revistas.uv.mx/index.php/Stoa>	Universidad Veracruzana – Instituto de Filosofía	Semestral (enero y julio)	2010
Theoría. Revista del Colegio de Filosofía	<http://www.revistas.unam.mx/index.php/theoria>	UNAM – Facultad de Filosofía y Letras	Semestral (enero y junio)	1993
Thesis. Nueva Revista de Filosofía y Letras	<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/5109>	UNAM – Facultad de Filosofía y Letras	Trimestral	1979-1982
Tópicos	<http://topicosojs.up.edu.mx/ojs/index.php/topicos>	Universidad Panamericana – Facultad de Filosofía	Semestral	1991
Utopías. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM	<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/5485>	UNAM – Facultad de Filosofía y Letras	Bimestral	1989-1991
*Valenciana***	<http://www.revistavalenciana.ugto.mx/index.php/valenciana>	Universidad de Guanajuato – Departamentos de Filosofía y Letras Hispanicas	Semestral (enero y julio)	2008

Índice onomástico

Abbagnano, Niccola: 171
Abellán, José Luis: 15, 191, 196n, 197-198
Abreu Gómez, Ermilo: 759n
Acevedo, Jesús T.: 72, 73n
Achim, Miruna: 722
Adams, John: 105, 798n
Adem, José: 610
Adjucto Botelho, Pero: 247, 290n
Adler, Alfred: 279, 297-298
Adorno, Theodor W.: 359n, 373, 549n, 674, 695, 695n-696n, 699, 705, 747, 749, 767
Aguilar Álvarez-Bay, Tatiana: 684
Aguilar, Mariflor: 694
Aguilar Mora, Jorge: 399n, 420n
Aguirre Rojas, Carlos Antonio: 712n
Agustín, san: 99, 112, 180, 200, 205, 429, 552, 605, 664-665, 665n, 690
Alamán, Lucas: 335
Alberdi, Juan Bautista: 22-24
Albert, Hans: 675
Alcalá, Raúl: 694
Alemán, Miguel: 534
Alexy, Robert: 678, 734, 743
Alfaro Siqueiros, David: 90, 437
Aliseda, Atocha: 726
Allaz, Tomás G.: 552
Allende, Salvador: 517
Altamirano, Ignacio Manuel: 256
Altamirano, Isaías: 289n
Althusser, Louis: 503, 518, 531n, 557-558, 560, 586, 705-706, 708, 768, 772
Alvarado, Ignacio: 44
Álvarez, Ángel: 752
Alva Torres, Ariadna: 15
Amaya, Amalia: 743-744
Ambrosio: 552
Anaximandro: 176, 649
Anaxímenes: 649
Anguiano, Arturo: 537
Apel, Karl-Otto: 170, 675, 734, 737
Apollinaire: 392
Aquino, Tomás de: 552
Aragón, Agustín: 34, 48
Aragon, Louis: 367n
Aranguren, José Luis: 192n
Arato: 798
Arciniegas, Germán: 424

Ardao, Arturo: 248, 424
Ardiles, Osvaldo: 479
Aréchiga, Violeta: 721
Arendt, Hannah: 585n, 674, 713, 768, 776
Argüelles Bringas, Roberto: 72, 73n
Aricó, José: 508
Aridjis, Homero: 406n
Aristóteles: 11, 154, 170, 172, 202, 252, 264, 275n, 651-653, 651n, 664, 722, 732, 736-737, 742, 751, 763
Arriaga, Ponciano: 536
Asís, Francisco de: 99, 112, 114
Aspe, Virgina: 751
Assmann, Hugo: 452, 479
Astrada: 255n
Austin, John L.: 607, 611-613, 732
Ávalos, Gerardo: 755
Ave Lallemant, Germán: 508
Avenarius: 149
Ayala, Francisco: 192n
Ayer, A. J.: 612
Azuela, Mariano: 338, 437

Bach, Johann Sebastian: 548
Bachelard, Gaston: 531n, 557
Bacon, Francis: 122, 254n
Bakunin, Mijaíl: 508
Balmes, Jaime: 227-228
Balzac, Honoré de: 359, 359n, 748
Balzer, Wolfgang: 677
Banfi, Antonio: 168n
Baran, Paul: 471, 516n
Barceló, Axel: 726
Barragán, Luis: 414
Barreda, Gabino: 35, 43-50, 44n, 70-71, 73-74, 76, 431-432
Barreto, Tobías: 509
Barrios, José Luis: 750
Barthes, Roland: 399n, 695, 706
Bartra, Agustí: 662
Bartra, Roger: 368n
Bassols, Narciso: 403, 535
Bataille, Georges: 343, 350n, 352, 388n, 747, 760-761
Battista Alberti, Leon: 528
Bauch, Bruno: 131
Baudelaire, Charles: 275, 354, 361, 372, 374, 386
Baudrillard, Jean: 706
Baumgarten, Alexander Gottlieb: 745-746
Baumgartner, Hans Michael: 679
Bautista Justo, Juan: 509n
Beauvoir, Simone de: 367n, 802-804, 806, 810
Bell, Daniel: 369n
Bello, Andrés: 128, 243, 249
Beltrán Miranda, Julio: 683
Benítez, Laura: 752
Benjamin, Walter: 401, 420n, 577, 674, 682, 699, 701-702, 749, 766-767
Benn, Gottfried: 61, 61n
Bentham, Jeremy: 24, 737
Beorlegui, Carlos: 15, 270n, 272
Berg, Alban: 653
Bergamín, José: 272, 278
Bergmann, Gustav: 604
Bergson, Henri: 57-58, 64-66, 75, 81, 83-84, 94, 97, 99, 110, 113, 186, 189, 191, 197-198, 229, 255n, 273, 419, 432, 484, 609, 663, 758
Beristáin, Joaquín: 90
Berkeley, George: 752

Berlin, Isaiah: 782
Bernal, Ignacio: 523
Bernet, Rudolf: 168n
Besteiro, Julián: 191
Beuchot, Mauricio: 15, 673, 694
Bigo, Pierre: 552
Bilbao, Francisco: 23
Bioy Casares, Adolfo: 119
Black, Max: 610
Blake, William: 361, 364, 393
Blanc, Louis: 508
Blanché, Robert: 627
Blanchot, Maurice: 387n-388n
Blanco, José María: 335
Bloch, Ernst: 349n, 503n, 519n, 674, 681, 703n
Blondel, Maurice: 255n
Blumenberg, Hans: 164n, 675
Bobbio, Norberto: 768, 774, 776, 782, 793, 797
Boburg, Felipe: 685, 687
Boehm, Gottfried: 682
Bohrer, Karl-Heinz: 676
Bolaños, Bernardo: 722, 822
Bolívar, Simón: 17, 26, 68, 102, 106, 124, 254-255, 336n, 450-451
Boltzmann: 602
Bolzano: 233, 726
Bonaparte, Napoleón: 366
Borges, Jorge Luis: 119, 379, 385, 390
Borkenau, Franz: 582, 697-698, 699n-700n, 756
Borsò, Vittoria: 399n
Bosch-Gimpera, Pedro: 662
Bourdieu, Pierre: 174n, 676
Boutroux, Émile: 58, 75, 110, 189
Brading, David: 335n
Bradley, Francis Herbert: 594
Brahms, Johannes: 141
Brand, Gerd: 168n
Brandom, Robert: 171
Brandt, Reinhard: 675
Braudel, Fernand: 472
Brecht, Bertolt: 695n
Brentano, Franz: 156, 164, 164n, 229, 233, 623, 626
Brentano, Lujo: 149
Breton, André: 353n, 356, 370n, 392n, 393, 393n
Breuer, Stefan: 682
Broch, Hermann: 760
Broz Tito, Josip: 516
Bruno, Giordano: 95, 752
Brunschvicg, Léon: 178, 197
Bruyère, Jean de la: 340
Buber, Martin: 455, 458, 492
Bubner, Rüdiger: 678
Buchenwald: 367n
Buenaventura, san: 99
Buffon: 721
Bujarin, Nicolái: 549
Bulnes, Francisco: 47
Bunge, Mario: 610-611
Buñuel, Luis: 393n
Burckhardt, Jakob: 359n
Bürger, Peter: 676

Cabrera, Isabel: 672
Cabrera, Luis: 536
Cabrera, Manuel: 238-239
Caillois, Roger: 343, 350n, 352
Cairns, Dorion: 168n
Calderón de la Barca, Pedro: 382
Calders, Pere: 662
Campa, Valentín: 535
Campanella, Tomás: 122

Cárdenas, Lázaro: 81, 92, 119, 512
Cardiel Reyes, Raúl: 194
Cardoso, Fernando Henrique: 453, 471
Carlo Magno: 112
Carlos III: 380
Carnap, Rudolf: 600-601, 604, 610, 718, 724-726, 728, 732
Carner, Josep: 662
Carranza, Venustiano: 85-86, 118, 537
Carrillo, Julián: 90
Carrillo Canán, Alberto: 750
Carrión, Jorge: 289n, 294n
Casalla, Mario: 479
Casanueva, Mario: 721-722
Casas, Bartolomé de las: 198, 212, 455, 658
Caso, Alfonso: 511, 523
Caso, Antonio: 72-75, 75n-76n, 77, 78n-79n, 81, 109-111, 111n, 112-116, 116n, 117, 119, 157-159, 161, 182, 182n, 183, 185-187, 185n-187n, 188-189, 230, 243-244, 255n, 294-295, 424, 436, 483, 511-513, 683, 742, 748, 826-827
Cassirer, Ernst: 131, 133, 137, 140, 143-146, 158, 229, 278, 519n, 727, 728n, 729
Castillejos, Francisco: 745
Castillo Ledón, Luis: 71-72, 73n
Castoriadis, Cornelius: 353n, 397n, 503n, 676, 768, 776
Castro, Américo: 118, 256, 410
Castro, Fidel: 368n
Castro Leal, Antonio: 511
Cavell: 676
Ceballos Garibay: 709
Celan, Paul: 682
Celms, Teodoro: 187n
Cernuda, Luis: 338, 392n
Cerutti, Horacio: 15, 452, 476-477, 477n, 479, 480-484, 486-487
Cervantes Saavedra, Miguel de: 89, 195
Char, René: 353n
Chávez, Carlos: 338, 437, 439
Chávez, Ezequiel A.: 73n, 75, 117, 119
Cheron, Philippe: 542
Childe, Vere Gordon: 523
Chinard, Joseph: 121
Chumacero, Alí: 406n
Cioran, Émile: 353n, 681
Claudel, Camille: 361
Clavijero, Francisco Xavier: 455
Cohen, Jean: 798
Cohen, Gerald: 757, 818
Cohen, Gerson: 138
Cohen, Hermann: 131, 133, 136, 137-139, 139n, 140-145, 155, 160, 194, 229
Cohn, Jonas: 131
Coleridge, Samuel Taylor: 363-364
Colín, Eduardo: 72, 73n
Collingwood, Robin George: 278
Colonnello: 227-229
Comte, Isidore Marie Auguste François Xavier: 24-30, 26n, 34-35, 35n, 36, 41, 44-46, 48-50, 57-58, 70-71, 75-76, 83-84, 107-108, 430-432, 602
Congreve, Richard: 29
Constant, Benjamin: 35
Constante, Alberto: 684
Correa y Zafrilla, Pablo: 509n
Cortázar, Julio: 415n
Cortés, Hernán: 103, 658

Cortés del Moral, Rodolfo: 755
Cosío Villegas, Daniel: 244, 403, 423
Cosmes, Francisco G.: 54
Cossío, Manuel Bartolomé: 196, 212
Costa: 242, 254
Covarrubias, Miguel: 47
Cravioto, Alfonso: 71-72, 73n, 117
Croatto, José Severino: 479
Croce, Benedetto: 75, 155
Cruz, san Juan de la: 352n, 672, 687
Cruz, sor Juana Inés de la: 378-379, 671, 695n
Cruz Costa, João: 248, 424
Cruz Parcero, Juan Antonio: 743-744
Cruz Vélez, Danilo: 424
Cuauhtémoc: 104
Cuesta, Jorge: 403, 759
Cunha, Euclides da: 40, 509
Curtius, E. R.: 286-287
Cusa, Nicolás de: 752

Dannhauer, Johann Conrad: 688
Dante Alighieri: 89, 359n, 672
Danto, Arthur: 749
Darío, Rubén: 64n, 66-67, 100, 282
Darwin, Charles: 24n, 30, 37, 48, 66, 83, 112-113, 721
Davidson, Donald: 608, 611, 613, 676, 705, 713, 731, 737
Debord, Guy: 503n
Dedekind: 726
Deleuze, Gilles: 676, 706, 713
Dermenghem, E.: 121
Derrida, Jacques: 163n, 171, 174n, 388n, 462n, 676, 695, 704, 706, 713, 747, 768
Descartes, René: 167, 173, 177, 180, 186, 252, 379, 382, 454, 458, 461, 583-584, 612, 615, 671, 699n-700n, 746, 752
Desnos, Robert: 393n
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude: 374
Deustúa, Alejandro: 483
Dewey, John: 171n, 278, 300, 764-765
Díaz, Porfirio: 50-51, 53, 55, 55n, 74, 78, 82, 85, 414, 432
Díaz Covarrubias, Francisco: 44, 47
Díaz Covarrubias, José: 44, 47
Díaz de Gamarra, Benito: 249
Díaz de la Serna, Ignacio: 761
Diderot, Denis: 374, 380
Dieterlen, Paulette: 757, 818-819, 822
Dietrich: 695
Díez-Canedo, Enrique: 118
Dilthey, Wilhelm: 140, 143-144, 157, 164, 170, 194, 214, 228, 230-231, 252, 255n, 257, 259, 272-273, 278, 613
Diodoro de Tarso: 690
Dobb, Maurice: 516n
d'Ors, Eugenio: 193
Dostoyevski, Fiódor: 758
Dubiel, Helmut: 695n-696n, 698n
Dubislav, Walter: 604
Duchamp, Marcel: 370, 370n
Duhem, Pierre: 602, 717
Dumézil, Georges: 351
Dummett, Michael: 608
Dupiney de Vorepierre, B.: 26n
Durand, Gilbert: 673
Durán, fray Diego: 302

Durán, Manuel: 662
Durkheim, Émile: 350n
Dussel, Enrique: 15, 452-457, 459-460, 464-468, 474-476, 479, 481, 504, 531-532, 754n
Dworkin, Ronald: 743-744, 788, 792

Echeverría, Bolívar: 368n, 504, 532, 568-569, 570-574, 576, 578-582, 581n, 701, 706, 756
Echeverría, Manuel: 161
Eckhart, Meister: 672, 687
Egan, Linda: 704n
Eliade, Mircea: 350, 480, 673
Elias, Norbert: 675
Elías Calles, Plutarco: 81
Eliot, T. S.: 339, 353, 389, 419
Éluard, Paul: 392, 392n, 666
Empédocles: 99, 649
Encina, Dionisio: 534
Engels, Friedrich: 64n, 348n, 504, 504n-505n, 508, 559, 748, 809-810
Erasmo: 122, 212
Ernst, Max: 393n
Escalante, Evodio: 684
Escofet, José: 74
Escoto: 99
Esenin: 366
Espinosa, Julieta: 752
Esquilo: 89
Esquivel, Javier: 613
Euclides: 275n, 593
Ezcurdia, Maite: 731

Fabela, Isidro: 73, 73n, 117
Faber, Sebastiaan: 196n
Faletto, Enzo: 453, 471
Fanon, Frantz: 480
Farías, Víctor: 174n
Faulkner: 360n
Feigl, Herbet: 604
Feijoo, Benito Jerónimo: 243, 254n, 256, 380, 385
Felipe II: 19
Fenollosa, Ernest: 352n
Fernández, Macedonio: 256
Fernandez de Castro, Max: 726
Fernández de Lizardi, José Joaquín: 296
Fernández de Oviedo: 658
Fernández McGregor, Genaro: 73, 73n
Ferrajoli, Luigi: 743
Ferrater Mora, José: 192n, 193-194
Ferreira, Vaz: 424, 609
Ferri, Enrico: 508
Feuerbach, Ludwig: 587-588
Feyerabend, Paul: 718, 721
Fichte, Johann Gottlieb: 133, 152, 168n, 234, 265, 461, 640, 753
Ficino, Marsilio: 752
Figal, Günter: 679
Filón de Alejandría: 689
Fink, Eugen: 168n, 195n, 326
Finnegan, Tim: 388
Fischer, Kuno: 132, 134, 138, 147
Flores, Manuel: 47
Flores Farfán, Leticia: 751
Flores Magón, Enrique: 79n
Flores Magón, Ricardo: 79n
Flores Olea, Víctor: 291, 308
Florescano, Enrique: 15
Forst, Rainer: 701
Foucault, Michel: 171, 387n-388n, 484, 587, 676, 703n, 704, 704n,

706, 706n, 708-713, 711n-712n, 768
Foulkes, Mayer: 761
Fourier, Joseph: 370n
Fragio, Alberto: 722
Francisco, san: 205, 211
Francovich, Guillermo: 248, 424
Frank, Josef: 604
Frank, Manfred: 680
Frank, Philipp: 601, 604
Frege, Gottlob: 239, 590-593, 595, 598, 601, 612-613, 632, 632n, 705, 717, 723, 726-728, 730, 750n
Freud, Sigmund: 13, 343, 351, 355, 387n, 480, 564, 640, 703, 806-807
Fricke, Martin: 753
Friedan, Betty: 807n, 808
Friedell: 581n
Fries, Jakob Friedrich: 134
Fromm, Erich: 695n
Frondizi, Arturo: 447
Frondizi, Risieri: 609
Fuente Mora, Gerardo de la: 756
Fuentes, Carlos: 360n, 406n, 415n
Fuentes Mares, José: 44, 44n
Furtado, Celso: 472

Gadamer, Hans-Georg: 164n, 170, 675, 688
Galán, Francisco: 673, 685
Galileo Galilei: 142, 379, 382
Gallegos Rocafull, José María: 192
Gamio, Manuel: 331
Gandler, Stefan: 702
Ganivet: 242, 254, 340
Gaos, José: 15, 111n, 167n, 171-172, 182, 183n, 185, 185n, 187n, 188, 192, 192n, 195-196, 197n, 213n, 227, 227n, 228-233, 233n, 234-236, 238-239, 238n-239n, 240, 243-247, 247n, 248-250, 251, 252-254, 254n, 255-270, 274n, 289-290, 289n-290n, 293, 294n, 301, 301n, 307, 335, 337, 342, 351, 385n, 403, 413, 421, 423-424, 436, 477n, 612-614, 614n, 621-622, 624-626, 632, 639n, 683-684, 705, 729, 742, 748, 754, 760
Garagorri, Paulino: 192n
García, Dora Elvira: 776
García, Telésforo: 49, 49n
García Bacca, Juan David: 194, 255n, 270-271, 270n-271n, 273-274, 274n, 277
García Calderón, Francisco: 119
García de Mendoza, Adalberto: 157-159, 161, 181-182, 182n-183n, 183-184
García de Oteyza, Mercedes: 752
García de la Sienra, Adolfo: 720
García Márquez, Gabriel: 415n
García Máynez, Eduardo: 157, 182, 187, 187n, 213, 230, 612, 725, 741-743
García Morente, Manuel: 63n, 189, 191-192, 191n, 196, 228-230, 233, 233n, 300n, 641
García Naranjo, Nemesio: 72, 73n
García Ponce, Juan: 760, 760n
García Ramírez, Eduardo: 732
García Ruiz, Pedro Enrique: 683
Garizurieta, César: 294n
Garza, Enrique de la: 585
Garzón, Juan: 584
Garzón, Mercedes: 739
Garzón Valdés, Ernesto: 659

Gassendi: 379, 699n
Geach, Peter: 636n
George, Stefan: 61, 362n
Giannotti, José Arthur: 503
Gide, André: 758, 759n
Gil Villegas, Francisco: 685
Gilly, Adolfo: 368n
Giménez, Gilberto: 709
Giner de los Ríos, Francisco: 190n
Ginés de Sepúlveda: 658
Gödel, Kurt: 604
Godina, Célida de los Ángeles: 683
Goethe, Johann Wolfgang von: 117, 126, 126n, 361n
Gómez Morín, Manuel: 157, 403-404, 511
Gómez Robelo, Ricardo: 72, 73n
Gómez Robledo, Antonio: 157, 686, 742
Gómez Torrente, Mario: 726
Góngora, Luis de: 117, 382
González, Juliana: 684, 706, 738, 740, 760
González, Manuel: 49
González di Piero, Eduardo: 683
González Martínez, Enrique: 117-118
González Peña, Carlos: 73n, 74, 117
González Plascencia, Luis: 819
González Prada: 41
González Rojo, Enrique: 338, 368n, 503, 532, 557-567, 583, 706, 756
Goodman, Nelson: 610, 676
Gorostiza, José: 405
Gortari, Eli de: 518-523, 583, 725
Gorter, Herman: 502n
Gouges, Olympe de: 800
Gracia, Jorge: 609-611
Gracián: 242, 255
Gramsci, Antonio: 501, 517, 524, 532, 586, 705, 708, 768, 772, 798
Granell, Manuel: 192
Granja, Dulce María: 15, 738, 743n, 753, 823
Grave, Crescenciano: 761
Gregorio VII, *el Pontífice*: 112
Grelling, Kurt: 604
Großmann, H.: 582, 756
Grossman, Henryk: 697, 698n
Groves, John L.: 247
Grünberg, Carl: 697, 698n
Gründler, Otto: 187n
Guattari, Félix: 706
Guerra, Ricardo: 236, 288, 290n, 326, 684, 754n
Guerrero, Luis: 761
Guerrero, Vicente: 47
Guillaumin, Godfrey: 721
Guillén, Jorge: 667, 671
Gunder Frank, André: 453, 471-472
Günther, Klaus: 678
Gurvitch, Georges: 187n
Gurwitsch, Aron: 168n
Gutiérrez, Eulalio: 85
Gutiérrez, Griselda: 813
Gutiérrez, Gustavo: 452
Gutiérrez de la Vera Cruz, Alonso: 725
Guzmán, Martín Luis: 73n, 117, 437

Habermas, Jürgen: 170, 395, 455, 503, 515-518, 516n, 585, 585n, 675, 701-702, 705, 713, 734, 737, 743, 745, 768, 776, 820n

Haeckel, Ernst Heinrich Philipp August: 24
Hahn, Hans: 601, 604
Hahn-Neurath, Olga: 604
Hale, Charles: 15, 18, 26, 34, 53
Hansberg, Olbeth: 737
Hanson, Norwood Russell: 718
Harada, Eduardo: 734
Harari, Héctor: 543
Härlen, Hasso: 604
Haro, Guillermo: 519
Haro, Vicente de: 753
Hart, H. L. A.: 743, 744
Hartmann, Eduard von: 509n
Hartmann, Nicolai: 110, 162, 187, 228-229, 255n, 315, 741
Haya de la Torre, Víctor Raúl: 57, 90
Hayek, Friedrick von: 395
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 98, 134, 177-179, 191, 220, 234, 252, 300, 327, 341n, 363-364, 363n, 394n, 429, 436, 439, 461, 467, 482, 519n, 521, 528-530, 546, 558, 560, 570, 582, 598, 621, 621n, 631n, 640, 651, 651n, 711n, 747, 749, 753-755, 754n, 804
Heidegger, Martin: 13, 62n, 110, 157-158, 162-163, 166, 170-171, 171n, 172-174, 174n, 175-179, 181n, 184, 186, 187n, 189, 194, 197, 217, 228-231, 233, 233n, 235, 238, 255n, 257, 259, 264-265, 271, 273-278, 291, 293, 296, 299, 302, 326-328, 335, 337, 343, 351, 354-355, 359n, 373, 274n, 275n, 386n, 388n, 419, 461, 463, 476, 480-481, 571, 576, 584-585, 602, 613, 615, 621-622, 631, 654-655, 667-668, 672-674, 679, 680-681, 683-685, 685n, 686-687, 703, 705-706, 711, 711n, 729, 739, 749, 750n, 754n
Heimsoeth, Heinz: 156
Held, Klaus: 168n, 675
Heliodoro Valle, Rafael: 248
Heller, Agnes: 585
Helmholtz, Hermann von: 130, 132-134
Hempel: 611
Henrich, Dieter: 675
Henríquez Ureña, Max: 72
Henríquez Ureña, Pedro: 70, 72, 74-76, 79n, 90, 117-118, 256
Heráclito: 98, 176, 220, 649, 651, 749, 751
Herbart, Johann Friedrich: 134, 136-138
Herder, Johann Gottfried: 341n, 360n-361n, 727, 729
Hernández, Mario Alfredo: 819
Hernández Luna, Juan: 157-158, 183
Herrera, Alejandro: 741, 752
Herrera, María: 702
Herrera y Reissig, Julio: 67
Hesíodo: 689
Hesse, Mary: 718
Hick, John: 657
Hidalgo, Miguel: 336
Hierro, Graciela: 769, 802, 803-807, 806n-807n, 808-813
Híjar, Alberto: 749
Hilbert, David: 724
Hinske, Norbert: 675
Hitler, Adolfo: 93, 533, 543n

Hjelmslev, Louis: 568
Hobbes, Thomas: 382, 699n, 814
Höffe, Otfried: 677
Hoffmansthal, Hugo von: 61, 362n
Hogrebe, Wolfram: 680
Hohfeld, Wesley Newcomb: 744
Hölderlin, Friedrich: 176, 360, 360n, 363-364, 640, 680, 759
Homero: 89, 689
Hönigswald, Richard: 131
Honneth, Axel: 679, 701
Hook, Sidney: 513
Horkheimer, Max: 359n, 517, 674, 695n, 696, 696n, 699, 699n, 705
Horneffer, Ricardo: 684
Huerta, Adolfo de la: 85
Huerta, Efraín: 534
Huidobro, Vicente: 390
Hülsz, Enrique: 751
Humboldt, Wilhelm von: 146, 727, 729, 732
Hume, David: 374-377, 380-381, 384, 589, 736-737, 752
Hurtado, Guillermo: 15, 598n, 731
Husserl, Edmund: 98, 109n, 110, 143, 156-160, 162-163, 163n, 164-168, 165n, 167n-168n, 170, 173, 177-180, 181n, 183-187, 187n-188n, 190, 194-195, 195n, 196-198, 198n, 217, 228-229, 233, 233n, 234-238, 238n, 239, 255n, 258n, 261-262, 275, 291, 307, 312, 328, 337, 460-461, 480, 613-615, 621, 623, 632-635, 638-639, 674, 683, 686, 705, 750n, 762, 767
Huysmans, Joris-Karl: 61
Ibsen, Henrik: 89, 360n
Illescas Nájera, Dolores: 683
Ímaz, Eugenio: 157, 193, 270, 278
Imbelloni, José: 120
Imdahl, Max: 676
Ingarden, Roman: 163
Ingenieros, José: 46
Iracheta, Francisco: 753
Iser, Wolfgang: 676, 694
Isidoro, san: 254
Iturbide, Agustín de: 47, 335

Jaeger, Werner: 519n
Jaimes Freyre, Ricardo: 67
Jakobson, Roman: 568
Jámblico: 85
James, William: 75, 110, 113
Janich, Peter: 677
Jankélévitch, V.: 754
Jaramillo Uribe, Jaime: 248
Jaspers, Karl: 62n, 178
Jauß, Hans Robert: 676, 694-695
Jauss, Hans Robert: 749
Jefferson, Thomas: 105, 381, 798n
Jenofonte: 275n
Jiménez, Juan Ramón: 390
Johnston, W. H.: 754
Jonas, Hans: 674
Jovellanos, Melchor de: 335, 380
Joyce, James: 275, 360n, 370, 388, 392
Juan, san: 203, 205
Juan Bautista, san: 112
Juanes, Jorge: 584, 749
Juárez, Benito: 44, 46, 55n, 431
Jung, C. G.: 350
Jünger: 360n
Justiniano: 693

Kafka, Franz: 360n, 748
Kaila, Eino: 604
Kant, Immanuel: 57-58, 60, 75, 96, 98, 110, 130-137, 139-141, 143, 152-154, 162n, 164, 167, 172-173, 186, 229, 252, 263, 273, 276, 278, 320, 374, 380-381, 384, 529, 612, 628, 640, 661, 673-674, 680, 710, 717, 736-737, 750, 753, 753n, 766, 776, 804, 814, 816
Katz, Friedrich: 523
Kautsky, Karl: 509
Kelsen, Hans: 161-162, 744
Kepler, Johannes: 379
Kersting, Wolfgang: 677
Keynes, John Maynard: 395, 594
Kierkegaard, Sören: 62n, 170, 191, 321-322, 600, 750n, 761
Kirchheimer, Otto: 695n
Kisiel, Theodore: 171n
Klimovsky, Gregorio: 610
Klossowski, Pierre: 760, 760n
Kluge, Alexander: 676
Kolakowski, Leszek: 517
Kommerell, Max: 674
Konder, Leandro: 503
Korn, Alejandro: 58, 58n, 255n, 483
Korsch, Karl: 501, 501n-502n, 524, 532, 697, 700, 705
Kosík, Karel: 503, 524, 532, 542-543, 544-547
Kozlarek, Oliver: 702
Kracauer, Siegfried: 674
Kraft, Viktor: 604
Krämer, Hans Joachim: 675
Krause, Carl Christian Friedrich: 57, 63n, 189n-190n
Krauze, Rosa: 15, 157
Kripke, Samuel Aaron: 608, 713
Krumpel, Heinz: 15
Krushchov, Nikita: 535
Kuhn, Thomas S.: 718-719, 718n, 721
Kurnitzky, Horst: 702
Kuroń, Jacek: 517, 542
Kusch, Gunter Rodolfo: 479-480
Kyle, Judy: 763, 763n

Labastida, Jaime: 582-583, 756
Lacan, Jacques: 704, 706
Laclau, Ernesto: 771-772
Laclos: 360n
Lafargue, Paul: 508
Lafitte, Pierre: 29, 41
Laforgue, Jules: 361
Lagarrigue, Jorge: 34
Lagarrigue, Juan Enrique: 34, 71
Laín Entralgo, Pedro: 63n, 192n
Lakatos, Imre: 718
Laks, André: 751
Lallemant, Ave: 509
Landa, Josu: 749
Landgrebe, Ludwig: 168, 236
Lange, Friedrich Albert: 131-133, 135-136, 139, 141
Lao Tsé: 681
Lara, María Pía: 702, 776, 813
Larbaud, Valéry: 119
Larra: 242, 340
Larroyo, Francisco: 15, 157, 159-162, 159n, 230
Lask, Emil: 131, 133, 147, 152-154
Lastarria, José Victorino: 21, 23, 25, 35
Laudan, Larry: 718
Lavariegos, Manuel: 673
Lazarus, Moritz: 138, 341n

Lazos, Efraín: 753
Le Bon, Gustave: 24, 25n, 40n
Le Rider, Jacques: 758
Leal, Fernando: 735
Lechuga Solís: 709
Lefebvre, Henri: 503n, 542, 549, 549n
Lefort, Claude: 503n, 768, 776
Leibniz: 380, 382, 498n, 591, 653, 665, 722, 726, 752
Leiris, Michel: 350n, 352
Lemos, Miguel: 34
Lenin, Vladimir Ilich: 501, 559
Lenkersdorf, Carlos: 452, 487-489, 489n, 490, 492-499, 498n, 761
León, Luis de: 212
Leroi-Gourhan, André: 573
Leroux, Sergio Ortiz: 818
Letelier, Valentín: 35
Levinas, Emmanuel: 163, 181n, 187n, 453, 455, 458-462, 462n, 463-467, 464n, 481, 492, 551, 713
Levi-Strauss, Claude: 704
Leyva, Gustavo: 341, 367n, 370n, 392, 399n
Liebmann, Otto: 131-135, 147
Linares, Jorge: 740
Linneo, Carlos: 126n
Lipman, Matthew: 765
Littré, Émile: 26n, 29, 49, 54
Llull, Ramon: 193, 212
Loaeza: 420n
Locke, John: 137, 254n, 380, 589, 814, 816
Loewy, Heinrich: 604
Lombardo Toledano, Vicente: 77, 90, 157, 403, 507, 510-514, 512n, 519, 534-536
Lonergan, Bernard: 673
López, Rafael: 73n
López Beltrán, Carlos: 721
López Cámara, Francisco: 247, 290, 336n
López Farjeat, Luis Xavier: 751
López Mateos, Adolfo: 445
López Velarde, Ramón: 295-296, 298, 302-307, 389, 392, 437
Lorenz, Kuno: 733
Lorenzen, Paul: 675, 733
Lotze, Hermann: 147
Löwenthal, Leo: 695n
Löwith, Karl: 516, 674
Löwy, Michel: 503
Lubbock, John: 505n
Lugones, Leopoldo: 67, 389
Luhmann, Niklas: 675, 776
Lukács, Georg von: 307, 501, 502n, 519n, 524, 532, 543, 585, 674, 686, 697, 700, 700n, 705
Lulio, Raimundo: 198
Lunacharski, Anatoli: 89
Lutero, Martín: 112, 691
Luxemburg, Rosa: 501
Lyotard, Jean François: 171, 503n, 676, 706

Mach, Ernst: 601-602, 717
Machado, Antonio: 197, 343, 343n-344n, 355, 390, 412, 671
MacIntyre, Alasdayr: 587-588
Madariaga, Salvador de: 120
Madelstam: 366
Madero, Francisco I.: 78-81, 79n, 84-85, 91-92
Madureira, Miriam: 702, 755
Magallón, Mario: 15

Magnin, Fabien: 29
Mahler, Gustav: 61
Maimónides: 141
Maine, Henry Sumner: 505n
Mairena, Juan de: 343n-344n
Malatesta: 508
Malcolm, Norman: 636n
Mallarmé, Stéphane: 117, 275, 361, 362n, 371-372, 385-386, 387n-388n, 389
Malthus, Thomas: 112-113
Man, Henri de: 513
Mann, Heinrich: 61
Mann, Thomas: 61, 760
Mannheim, Karl: 333n, 428-429, 675
Mansur, Juan: 750
Mansur, Miguel: 686
Maquiavelo, Nicolás: 699n, 752, 798n
Maragall, Joan: 671
Marcel, Gabriel: 255n, 328-329, 337, 654-655
March, Pere: 663-664
Marcone, Julieta: 818
Marcos, subcomandante: 492
Marcuse, Herbert: 503n, 517, 524, 674, 695n, 699, 705
Margáin, Hugo: 613, 730
Marías, Julián: 191n, 192, 192n, 231
Mariátegui, José Carlos: 57, 502, 507, 510n
Mariscal, Federico: 73n
Marković, Mihailo: 503, 532
Marquet, Antonio: 813
Martens, Ekkerhard: 763
Martí, José: 67-68, 243, 254-256, 509
Martín, Abel: 343n
Martín, Javier san: 167n
Martínez, José Luis: 294n
Martínez, Marina: 335
Martínez, Sergio: 720-721
Martínez Contreras, Jorge: 687, 721
Martínez de Castro, Antonio: 44
Martínez Estrada, Ezequiel: 119, 347n-348n
Martínez Ruiz, José (Azorín): 340
Marx, Karl: 13, 64n, 252, 275, 277, 333n, 348n, 351, 368n, 369, 369n-370n, 387n, 429, 437, 453, 467, 480, 501, 504-505, 504n-506n, 508-509, 509n, 510, 513, 515, 517-519, 518n-519n, 524, 524n, 525-527, 530-533, 541-546, 548, 549-551, 555-557, 559-562, 568, 570, 573, 575, 579, 582, 584, 585n, 586-588, 587n-588n, 675, 685, 700, 703, 705, 707, 711, 711n, 748, 755-757, 771n-772n
Mattick, Paul: 502n
Mauss: 350n
Maximiliano (emperador): 43
Mayora y Carpio, Luz: 50
Mayorga, Cuauhtémoc: 735
Mazaryk, Thomas: 164
McTaggart, John: 594
Medin, Tzvi: 15, 426, 436
Meek, Ronald L.: 516n
Meier: 746
Meinong, Alexius: 596
Mendívil, José: 585
Mendizábal, Miguel Othón de: 331
Mendoza, Angélica: 248
Menéndez Pidal, Ramón: 118, 256
Menger, Karl: 604
Menke, Christoph: 681, 701

Menninghaus, Winfried: 682
Mercado, Tomás de: 725
Mérida, Carlos: 90
Merleau-Ponty, Maurice: 163, 168n, 170, 177-180, 181n, 326, 337, 367n, 613, 676, 687, 750n
Metzger, Arnold: 187n
Meyer, Lorenzo: 398n
Meyerson, Émile: 197
Michaux, Henri: 353n
Mier, fray Servando Teresa de: 335, 335n, 383n
Mill, John Stuart: 24, 24n, 29, 35n, 71, 432, 717, 736-737
Miranda, José Porfirio: 336n, 508, 532, 550-551, 553-555, 557, 755
Mirandola, Pico della: 528, 752
Miró Quesada, Francisco: 424
Mistral, Gabriela: 90, 119
Modzelewski, Karol: 517, 542
Mohanty: 621n
Molina, Enrique: 424
Molina Enríquez, Andrés: 79n, 536
Moni, A.: 754
Monroe, James: 105
Monsiváis, Carlos: 399n, 401, 703n-704n
Montaigne, Michel de: 122, 340
Montalvo: 254-255
Montejano, Jesús: 289n
Montellano: 392
Montenegro, Roberto: 73n
Montesinos, Antón de: 455
Montesquieu: 340
Moore, George Edward: 594, 604, 606, 608, 610-611, 613, 729, 750n
Mora, José María Luis: 19, 21, 21n, 23, 335
Mora Rubio, Juan: 584
Morado, Raymundo: 726
Morales, Cesáreo: 706, 709
Moreno, Mario (Cantinflas): 314, 326n
Moreno Baca, Jesús: 511
Moreno Romo, Juan Carlos: 752
Moreno Villa, José: 118, 294n, 338
Morgan, Lewis Henry: 504n
Morison, Samuel Eliot: 120
Moro, Tomás: 122, 125
Moro Simpson, Thomas: 610
Morones, Armando: 161
Morris, Charles: 732
Morse, Richard M.: 378
Moulines, Ulises: 613, 620, 716n, 718-719
Mounier, Emmanuel: 669
Mozart, Wolfgang Amadeus: 653
Mues, Laura: 289n
Müller, Johannes: 134
Müller, Max: 84
Müller-Lauter, Wolfgang: 675
Muñoz, María Teresa: 818
Muralt, André de: 327

Nagel, Ernest: 610-611, 676
Nagel, Thomas: 395n, 737
Nagl-Docekal, Herta: 679
Nathan, Elia: 672
Natkin, Marcel: 604
Natorp, Paul: 131, 133, 137, 139, 141-143, 156, 158, 194, 229
Nava, Alejandro: 745
Nava, José María: 735
Navarro, Bernabé: 246, 290
Navarro Tomás, Tomás: 118
Neri-Castañeda, Héctor: 610
Neruda, Pablo: 367n, 390, 412

Nerval: 371
Nervo, Amado: 67, 118
Neumann, Franz: 695n
Neurath, Otto: 601, 604
Newton, Isaac: 142, 380, 382
Nicol, Eduardo: 182, 193, 196, 213, 213n, 214-227, 270, 684, 706, 729, 748, 760
Nietzsche, Friedrich: 13, 58, 61-62, 61n-62n, 63-64, 64n, 65, 65n, 75, 111, 114-115, 160, 176, 191, 228, 252, 273, 327, 362n, 387, 416, 416n, 417-418, 432, 476, 569, 640, 673, 684, 703, 705-706, 711, 711n, 738-739, 747, 749, 750, 754n, 758-761, 759n-760n
Novalis: 360-361, 360n, 364, 680
Novo: 392
Nozick, Robert: 395, 395n, 818

Obregón, Álvaro: 81, 85, 89-90, 109
Ocampo, Victoria: 119
O'Deústua, Alejandro: 57
O'Gorman, Edmundo: 247, 403
Olea y Leyva, Teófilo: 511
Oliva, Carlos: 755
Olivé, León: 613, 720, 741
O'Neill, Onora: 737
Ooms, Nicole: 751
Orayen, Raúl: 613, 726
Orozco, José Clemente: 90, 295, 437
Orozco, Wistano Luis: 79n, 536
Ortega, Eulalio María: 44
Ortega, Gregorio: 759n
Ortega y Gasset, José: 62, 64, 118, 154-156, 156n, 167, 171, 188-189, 191-192, 191n-192n, 193-195, 195n, 196, 228-229, 231-233, 233n, 235, 240-243, 253-257, 272-273, 337, 340-341, 385, 411-412, 423, 425, 427-428, 436, 485, 609, 622-625, 641, 647, 647n, 686, 742
Ortiz, Gustavo: 479
Ortiz Millán, Gustavo: 740
Ortiz Rubio, Pascual: 92
Otero, Mario: 613
Ott, Hugo: 174n
Owen, Gilberto: 759
Oyarzún, Luis: 248

Pablo, san: 94, 112, 552, 555
Pacheco, José Emilio: 406n
Paci, Enzo: 168n, 171, 236
Padilla, Heberto: 367n-368n
Padilla, Hugo: 632n
Padilla, María Teresa: 751
Palacios, Nicolás: 40n
Palerm, Ángel: 523, 662
Pallares, Jacinto: 47
Pankhurst, Sylvia: 502n
Pannekoek, Anton: 502n
Pappaionnou, Kostas: 353n
Parent, Juan: 687
Parijs, Philippe van: 757
Parménides: 98, 176, 649-651
Parra, Manuel de la: 72, 73n
Parra, Porfirio: 48-49
Pascal, Blaise: 112, 699n
Pasternak: 366
Patzig, Günther: 675
Paulsen, Friedrich: 149
Paz, Octavio: 120, 338-339, 341, 341n, 342, 343-344, 343n-344n, 345, 346, 346n, 348n, 349-350,

349n-350n, 351-353, 352n-353n, 354-356, 358-359, 358n-359n, 360-361, 360n-361n, 362, 365-366, 367n, 368-370, 368n-370n, 371-377, 377n, 378, 378n, 379, 380-383, 383n, 384, 384n, 385, 386n, 387-388, 387n-388n, 389, 390-392, 392n, 393, 393n, 394-395, 394n-395n, 396-397, 397n, 398-399, 398n-399n, 401-405, 406n, 407, 407n-408n, 409, 410-411, 410n-411n, 412-416, 418, 419-420, 420n, 421, 662, 759
Peano, Giuseppe: 595, 726
Peláez, Álvaro: 753
Pereda, Carlos: 15, 613, 734, 738, 818
Pereira Barreto, Luiz: 35
Perelman, Chaïm: 732
Péret, Benjamin: 353n, 393, 393n
Pereyra, Carlos: 368n, 504, 532, 706-708, 756, 769, 770-771, 772, 773-776, 770n-772n, 775n
Pérez Cortés, Sergio: 709, 711n, 755-756
Pérez Galdós, Benito: 89, 409, 412
Pérez-Marchand, Monelisa Lina: 246, 247, 290n
Pérez Martínez, Héctor: 759
Pérez Monroy, Alberto: 686
Pérez Ransánz, Ana Rosa: 720-721
Perón, Juan Domingo: 450
Pessoa: 371
Pestalozzi, Johann Heinrich: 142
Petrović, Gajo: 503, 524, 532
Phear, John Budd: 505n
Piaget, Jean: 763n
Picón-Salas, Mariano: 248, 424
Piña Chan, Román: 523
Piñera, Humberto: 248
Pinochet, Augusto: 368n
Piñón, Francisco: 752
Pinto, Silvio: 731, 752
Pitágoras: 95-96
Pittard, Eugène: 105
Platón: 11, 75, 89, 99, 110, 121-122, 142, 160, 162, 200-202, 211, 222, 225, 253, 275n, 616, 619, 640, 649, 652-653, 687n, 722, 736-737, 750-751, 763-764
Platts, Mark: 613, 731, 736, 739
Plotino: 85, 89, 95, 154, 160
Plutarco: 89
Podetti, Amelia: 479
Pöggeler, Otto: 675
Poincaré, Henri: 602, 717
Pollock, Friedrich: 502n, 695n 697
Ponce, Manuel M.: 73n, 90
Popper, Karl: 604, 718, 732
Portantiero, Juan Carlos: 773
Portilla, Jorge: 288, 290, 308-309, 310-318, 320-326, 326n, 328, 337
Pound, Ezra: 352n, 389
Prado y Ugarteche, Javier: 41
Prebisch, Raúl: 471-472
Preisser, Asunción: 726
Prévost, Jean: 119
Priani, Ernesto: 752
Proudhon: 508
Proust, Marcel: 360n, 392, 419
Przeworski, Adam: 757
Pucciarelli, Rogelio: 609
Putnam, Hilary: 676

Quepons Ramírez, Ignacio: 683
Quesada, Miró: 610
Quesada Martín, Julio: 683

Quevedo, Francisco de: 242, 255, 382, 664
Quezada, Abel: 326n
Quine, Willard van Orman: 604, 608, 611, 613, 676, 705, 713, 726
Quiroga, Vasco de: 212

Raat, William D.: 48-49, 51
Rabasa, Emilio: 54n-55n
Rabelais, François: 122
Rabossi, Eduardo: 611
Rabotnikof, Nora: 776
Radakovic, Theodor: 604
Radbruch, Gustav: 153
Rall, Dietrich: 695n
Rall, Marlene: 695, 695n
Ramírez, Carlos: 735
Ramírez, Mario Teodoro: 687
Ramírez Vázquez, Pedro: 399n
Ramírez y Ramírez, Enrique: 534
Ramos, Samuel: 13, 15, 91, 111n, 157, 182, 187, 187n, 189-190, 230, 249, 255n, 279, 280-288, 290-291, 294-296, 294n, 297, 326, 340, 342, 403, 413, 421, 423, 436, 514n, 519, 748
Ramsey, Frank P.: 604
Rawls, John: 395, 395n-396n, 587, 587n, 676, 713, 737, 743-744, 769, 776, 789n, 791n, 813-814, 815-818
Raz, Joseph: 743
Recasens Sichés, Luis: 192, 192n, 247n
Reclus, Elisée: 105, 508
Reichenbach, Hans: 601, 604, 610
Reidemeister, Kurt: 604
Renán, Ernest: 68
Renouvier, Charles: 61
Rescher, Nicholas: 734
Revueltas, Andrea: 542
Revueltas, José: 338, 368n, 398, 399n, 404, 407n, 415n, 533n, 437, 503, 532-540, 542-546, 546n, 547-549, 549n, 550, 565n, 583, 756
Revueltas, Silvestre: 437, 439
Reyes, Alfonso: 64, 72, 74, 79n, 80-81, 117-119, 120-121, 123-124, 123n-124n, 125-126, 126n, 127-129, 244, 249, 256, 288, 290, 294n, 302, 339, 342, 390-391, 404-405, 406n, 413, 421, 423-424, 436, 671, 759n, 825-826
Reyes, Bernardo: 79n, 117
Reyes Heroles, Jesús: 336n
Reyes Nevares, Salvador: 288, 290, 294n, 326n
Reygadas, Pedro: 735
Rhodakanaty, Plotino: 509n
Ribot, Théodule: 60-61
Rickert, Heinrich: 131, 133, 147, 149, 150-153, 157-159
Ricœur, Paul: 163, 457, 481, 673, 676
Riedel, Manfred: 675, 677
Riehl, Alois: 131, 133, 136-137, 151-152
Rilke, Rainer Maria: 61
Rimbaud, Arthur: 361, 370, 759
Río, Eduardo del *(Rius)*: 326n
Ríos, Fernando de los: 191, 513
Ripley: 505n
Ritter, Joachim: 675
Riva Palacio, Mariano: 45
Riva Palacio, Vicente: 333
Rivera, Diego: 73n, 90, 117, 119, 295, 437

Rivera, Faviola: 738, 753
Rivero Weber, Paulina: 739
Roa, Raúl: 424
Roberts, Monty: 494
Robespierre, Maximilien: 381, 798n
Robles, José Antonio: 752
Roces, Wenceslao: 327, 513n, 514, 518-519, 518n-519n, 583
Rocha, Leticia: 752
Rodó, José Enrique: 67-70, 74, 87, 100, 243, 254, 256, 286, 432, 484-485
Rodríguez, Guillermo Héctor: 157, 159, 160-162
Rodríguez, Jesús: 818-819
Rodríguez Huéscar, Antonio: 192, 192n
Roeder, Karl: 63n
Roemer, John: 757
Roig, Arturo Andrés: 476-477, 479, 482-485
Rojas, Mario: 755
Rolleri, José Luis: 720
Romero, Francisco: 58, 230, 255n, 256, 424, 434, 609
Romero, José Luis: 248, 424
Rorty, Richard: 171, 171n, 676, 713
Rosenzweig, Franz: 141, 455, 458
Rossi, Alejandro: 236, 239, 291, 308, 610, 612-614, 621, 621n, 631-636, 631n, 636n, 637-639, 705, 730, 754
Ross, José Alberto: 751
Roura-Parella, Juan: 194
Rousseau, Jean-Jacques: 121, 125, 340, 364, 374, 380, 384, 411-412, 774, 782, 785, 798n, 814, 816
Rousset, David: 367n-368n
Rousset Banda, Guillermo: 368n, 540n
Rovira, Carmen: 15, 247
Rubio de Rueda, Antonio: 725
Rühle, Otto: 502n, 543, 543n
Ruiz de Alarcón, Juan: 118, 128
Rukser, Udo: 62, 64, 64n
Rulfo, Juan: 360n, 415n
Ruskin, John: 84
Russell, Bertrand: 239, 258n, 307, 590, 594-598, 598n, 602, 608-613, 631, 633, 705, 717, 726-728, 730-731, 750n
Ryle, Gilbert: 607, 610-611, 631

Sade, marqués de: 760
Safranski, Rüdiger: 681
Sagols, Lizbeth: 738, 761
Sahagún, fray Bernardino de: 659
Sahuí, Alejandro: 776
Saint-Simon, Henri de: 24, 26n
Salazar, Abel C.: 72
Salazar, Luis: 709, 776
Salazar Bondy, Augusto: 247, 290n, 468, 479
Salinas de Gortari, Carlos: 408
Salles, Ricardo: 751
Salmerón, Fernando: 15, 71n, 73n, 75n, 77, 108-109, 115, 183, 231, 238-239, 238n, 257, 264-265, 269, 289n, 610, 612-614, 621-622, 622n, 623-625, 625n, 626-632, 683, 705, 730, 741, 754
Sanabria, José Rubén: 685
Sánchez, Francisco: 255
Sánchez Cárdenas, Carlos: 534
Sánchez McGregor, Joaquín: 288, 290, 338

Sánchez Vázquez, Adolfo: 15, 368n, 503, 518, 521, 523-524, 524n, 525-531, 531n, 532, 543, 583, 705, 707, 709n, 748-749, 754, 756
Sanders Peirce, Charles: 732
Santana, Bárbara: 15
Santander, Jesús Rodolfo: 683, 685
Santí, Enrico: 341n
Santiago, Teresa: 743n
Santiesteban, Luis César: 684
Santos, Manuel Ignacio: 479
Santos Chocano, José: 67
Sanz del Río, Julián: 63n, 190n, 191, 212
Sarmiento, Domingo: 128, 385
Sarmiento, Domingo Faustino: 21, 21n, 23, 25, 39, 254-256
Sartre, Jean-Paul: 163, 170, 177-179, 179n, 274, 276, 291, 296, 314, 328-329, 337, 367n, 436, 442, 503n, 517, 542, 549n, 571, 613, 654-655, 667-669, 676, 687, 750n, 802, 804
Saussure, Ferdinand de: 568
Savater, Fernando: 406n
Savigny, Friedrich Carl von: 692
Scanlon, Thomas: 737
Scannone, Juan Carlos: 476, 479
Scheffler, Ernesto: 160, 160n
Scheler, Max: 110, 156, 158, 162, 168, 169-170, 178, 183-184, 186, 187n-188n, 189, 194, 197, 209, 228-229, 233, 255, 287, 298, 315, 329, 337, 430, 613, 643, 655, 670, 687, 750n
Schelling, Friedrich: 63n, 133, 146, 363-364, 467, 481, 640, 680, 753
Schiller, Friedrich: 126n, 361n, 492, 640
Schlegel, Friedrich: 360, 361n, 364, 640, 680
Schleiermacher, Friedrich: 680
Schlick, Moritz: 600-601, 604
Schmidt, Alfred: 701
Schmill, Ulises: 161, 162n
Schneeberger, Guido: 174
Schnitzler, Arthur: 61
Schöne, Albrecht: 676
Schopenhauer, Arthur: 58-59, 60, 61, 64n, 65, 75, 110, 113-114, 134, 191, 228, 432, 600, 758
Schütz, Alfred: 163
Schwann, Alexander: 174n
Searle: 732
Seel, Martin: 681, 701
Segundo, Juan Luis: 452
Segura, Luis Felipe: 726
Sellars: 676
Semo, Enrique: 368n
Sen, Amartya: 396n
Séneca: 254, 663
Serra i Hunter, Jaume: 193
Serres, Michel: 494, 497-498, 498n
Servet: 255
Shakespeare, William: 68, 89
Shaw, George Bernard: 89
Shelley: 361
Sheridan: 759n
Sierra, Justo: 40, 40n, 47, 49-50, 49n, 54, 55n, 70-71, 74-75, 117
Sierra, Santiago: 49
Sigüenza y Góngora, Carlos de: 379
Silva-Herzog, Jesús: 244, 403, 519
Silva y Aceves, Mariano: 73n
Simmel, Georg: 143, 675, 686
Singer, Hans: 471

Sloterdijk, Peter: 680-681
Smith, Adam: 31
Sneed, Joseph D.: 718-719
Sócrates: 186, 200
Sófocles: 89
Solares, Blanca: 702
Soler, Martí: 662
Sommer, Manfred: 680
Sorge, Richard: 697
Spencer, Herbert: 24-25, 24n, 29, 30-34, 31n, 34n, 37, 48, 50-51, 57-58, 71, 83-84, 115, 432
Spengler, Oswald: 429, 480
Spiegelberg, Herbert: 182, 182n
Spinoza: 252, 380, 382, 653, 752
Spinoza, Baruch: 95
Stalin, José: 503, 516, 533, 542, 549
Stammler, Rudolf: 518n
Stegmüller, Wolfgang: 675, 677, 718-719
Stein, Edith: 672, 686-687
Steinthal, Heymann: 138, 341n
Stepanenko, Pedro: 753
Stirner, Max: 64n, 115
Storni, Alfonsina: 119
Stout, G. F.: 594
Strauss, Leo: 674
Strawson, Peter: 607, 610, 612-613, 632, 636n, 676, 705, 731
Struthers, L. G.: 754
Stumpf, Carl: 164
Suárez, Francisco: 255
Suárez, Rodolfo: 721
Subirats, Eduardo: 196n
Sucre, Guillermo: 357
Sweezy, Paul M.: 516n
Tablada, José Juan: 392
Tagle, Jorge: 731
Taine, Hyppolyte: 24, 25n
Tales: 649
Tarski, Alfred: 604, 724, 726, 731
Tasso, Torquato: 122
Taylor: 676
Taylor, Charles: 713, 800
Teixeira Mendes, Raimundo: 34
Tellkamp, Jörg: 751
Teodoro de Mopsuestia: 690
Terán, Óscar: 45, 709
Teresa, José de: 752
Teresa, santa: 112
Theunissen, Michael: 170, 675
Thompson, E. P.: 586, 586n
Tolstói, León: 112, 114, 600
Tomasini, Alejandro: 598n, 731
Tönnies, Ferdinand: 675
Torres, Camilo: 450
Torres, Yolanda: 726
Torretti, Roberto: 610
Torri, Julio: 73n, 117
Toulmin, Stephen: 718, 732-733
Toynbee, Arnold: 436, 441
Trendelenburg, Adolf: 132, 138
Trías, Eugenio: 673
Trotzki, Leon: 510n
Trueba, Carmen: 751
Tucídides: 275n
Tugendhat, Ernst: 170, 675

Ugalde, Jeannet: 751
Unamuno, Miguel de: 155, 190, 243, 254-256, 273, 340, 412, 518n
Uranga, Emilio: 15, 236, 288, 290, 291-294, 292n, 294n, 295-299,

299n, 300-304, 300n-301n, 305-307, 309, 328, 330, 337
Usigli, Rodolfo: 295, 338

Valdés, Margarita: 15, 730, 740
Valdivia, Lourdes: 730
Valenti, Rubén: 72-73
Valera, Juan: 256
Valero Pie, Aurelia: 15, 227n
Valéry, Paul: 119, 339-340, 361, 362n, 372, 758
Valle-Inclán, Ramón María del: 411
Vallejo, César: 366, 390
Valverde, Nuria: 721
Vargas, Getúlio: 434, 450
Vargas Alonso, Alfredo: 683
Vargas Llosa, Mario: 407n
Vargas Lozano, Gabriel: 15, 584, 756
Vasconcelos, José: 72, 74, 76-77, 76n, 79, 79n, 80-82, 83n, 84-86, 88-93, 93n, 94-95, 95n, 96-97, 98-108, 117, 188, 188n-189n, 254, 255n, 294-295, 402, 405, 421, 421n, 513, 748, 825-826, 829
Vázquez, Débora: 750
Vázquez, Rodolfo: 743-744
Vásquez del Mercado, Alberto: 511
Vega Carpio, Lope Félix de: 89, 382
Vega, Fausto: 288, 290
Velasco, Ambrosio: 15, 694, 720-721
Velasco, Miguel Ángel: 535
Velázquez, Diego de: 382
Velázquez, Jorge: 752
Vera y Cuspinera, Margarita: 15, 94n
Veraza, Jorge: 585
Verdross, Alfred: 187n, 741
Verlaine, Paul: 361
Vilanova, Arnau de: 193
Villanueva, Enrique: 613, 730
Villaurrutia, Jacobo de: 335
Villaurrutia, Xavier: 302, 392-393, 392n-393n, 405, 759, 759n
Villegas, Abelardo: 15
Villegas, Luis Miguel: 726
Villoro, Luis: 15, 186, 236-237, 238n, 239, 246, 259-262, 288, 290-291, 301n, 308, 328, 328n, 330-333, 333n, 334-335, 336n, 337, 610, 612-615, 615n, 616-621, 621n, 632, 641, 654-658, 659n, 660-661, 661n, 683, 705, 715, 715n, 730, 752, 769, 777, 777n, 778-783, 784-787, 784n-787n, 788-789, 789n, 790-792, 792n, 793-795, 796-798, 796n-798n, 799, 800
Vital, Alberto: 695, 695n
Vitoria, Francisco de: 255, 455
Vives, Juan Luis: 198, 212
Vleeschauwer, Herman Jan: 327
Volkelt, Johannes: 132
Voltaire: 340, 374, 384
Vranicki, Predrag: 503, 532

Waehlens, Alphonsé de: 299n
Wagner, Richard: 61
Wahl, Jean: 177, 326
Waismann, Friedrich: 604
Waldenfels, Bernhard: 168n, 675
Wallerstein, Immanuel: 469, 471
Walzer: 676
Ward, James: 594

Washington, George: 105
Weber, Max: 149, 152-153, 373, 400, 400n, 675
Weierstraß, Carl: 164
Weigel, Sigrid: 682
Weil, Felix: 502n, 696-697, 698n
Weil, Simone: 672, 687
Weininger, Otto: 183
Weinrich, Harald: 676
Wellershoff, Dieter: 676
Wellmer, Albrecht: 701
Welsch, Wolgang: 680
Welton, Donn: 168n
Whitehead, Alfred N.: 99, 594-595, 598
Williams, Bernard: 676
Williams, Raymond: 586
Williams, William Carlos: 389
Wilson, John: 763
Windelband, Wilhelm: 131-133, 147-153, 157-158, 160
Wittfogel, Karl August: 502n, 574, 697, 698n
Wittgenstein, Ludwig: 171n, 239, 307, 590, 594-595, 598-600, 604-608, 611-613, 633, 635-639, 654, 656, 672-673, 687, 705, 726-732, 736, 750n, 763-764
Wolff: 745
Wordsworth, William: 364
Worringer, Wilhelm: 283
Wright, Erik Olin: 757
Wundt, Wilhelm: 164, 341n

Xirau, Joaquín: 169n, 182, 191n, 193, 196-197, 197n, 198, 198n, 199-201, 203-213, 213n, 662, 670, 686
Xirau, Ramón: 15, 169n, 641, 662, 663-665, 665n, 666-671, 686-687, 748
Xolocotzi, Ángel: 685

Yamuni, Vera: 247, 290
Yáñez, Adriana: 328
Yáñez, Agustín: 295, 296, 298
Yébenes, Zenia: 673
Yves Limantour, José: 47

Zagal, Héctor: 751
Zambrano, María: 169n, 192, 192n, 641-645, 647-649, 647n, 651-654, 651n,
Zamora, Francisco: 513
Zaragoza, Ignacio: 47
Zazúlich, Vera: 505n-506n
Zea, Leopoldo: 13, 15, 24n, 26, 35n, 54, 157, 238, 246-249, 248n, 257, 288-290, 290n, 294-296, 294n, 298, 338-339, 342, 403, 423-424, 425-446, 448-452, 476, 479, 487, 754, 754n
Zeller, Eduard: 130, 132-133, 147
Zierold, Pablo: 508
Zilsel, Egdar: 604
Zirión, Antonio: 15, 182n, 184, 187n-188n, 238, 238n, 289n, 683
Zola, Émile: 61
Zubieta Russi, Gonzalo: 725
Zubiri, Xavier: 171, 191n, 192, 194, 196, 228-230, 233, 255n, 641, 651n
Zurbarán: 382
Zweig, Stefan: 120